مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط

أحمد الجداد

مقدمة لدراسة
الفكر العبري الوسيط

أحمد الجداد

العنـــوان : مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط
المؤلـــف : أحمد الجداد
المطبعـــة : Safi Graphe بمدينة آسفي
الهاتف : 08 11/40 08 62 0524
السنــــة : 2010
رقم الايداع : 2010 MO 1023

PRINTED IN MOROCCO

لسنا نفشي سرا إذا قلنا بأن التلاقح الثقافي والحضاري الذي جمع الحضارة العربية الإسلامية والحضارة العبرية اليهودية كان على جانب كبير من الضخامة و الأهمية بحيث أن مظاهر هذا التثاقف ومعالم ذلك التأثير والتأثر بين الثقافتين تبدو للباحثين المشتغلين بالموضوع خصوصا في العالم الغربي مثيرة للانتباه والدهشة بالقياس إلى درجة التشابه الكبيرة التي تجمع المكونات التراثية للثقافتين. فالأمر لا يتعلق بثقافتين تنطقان بأكثر من تسعين في بالمائة من تراكيبهما اللغوية بلسان مشترك يخضع لنفس القواعد تقريبا ولست على ما أذكر أعلم بوجود لغة تشبه اللغة العبرية أكثر من اللغة العربية ولا توجد فلسفة ولا علم كلام ولا شعر أقرب إلينا من فلاسفة الإسلام الكبار وعلماء كلامه و شعرائه الذين نالوا احترام وتقدير العالم في القرون الوسطى وما زالوا يثيرون التقدير والاحترام .أما الفنون والموسيقى والمقامات والموشحات فحدث ولا حرج عن بصمات العرب المسلمون في تاريخ فنوننا وموسيقانا ومقاماتنا وموشحاتنا التي ما تزال تطرب كل من يستمع إليها وتحمله بحنينها إلى زمان الوصل بالأندلس ذلك الزمن الجميل الذي عشنا فيه سويا عربا ويهودا في أمن و سلام.

لقد استطاع التراث اليهودي يقول الأستاذ المرحوم حاييم الزعفراني أن يمتح من الحضارة العربية الإسلامية المتوهجة دون التفريط في هويته وذلك بشكل سلس وأسهل مما حدث مع المجتمع الهلينيستي

بالإسكندرية أو حتى في العالم الحديث ..... ولا أعتقد أن التراث اليهودي قد حدث له أن عاش حالة من التناغم و التلاقح مثل ما عاشه مع الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

وإذا كان موضوع التلاقح الحضاري العربي العبري يشكل مجالا خصبا يغري بالبحث و التفكير في حيثياته و تفاصيله خصوصا في ميدان النظر الفلسفي في أوربا والعالم الغربي عموما بحيث لا تنفك تعقد الندوات واللقاءات والمحاضرات في أفضل و أعرق الجامعات العالمية ولا نسمع إلا عن المؤلفات التي تصدر هنا وهناك تتناول بالدرس والتحليل أعمال المفكرين والفلاسفة العرب و اليهود جنبا إلى جنب فلا يذكر ابن رشد ألا و يذكر معه التيار الرشدي اليهودي كما طوره إسحاق البلاغ و موسى النربوني. ولا يدرس القاضي عبد الجبار وعلم الكلام إلا ومعه القرقساني والفيومي وجماعة القرائين وغيرهم ولا حديث عن اباعمران ابن ميمون إلا بالحديث عن "دلالة الحائرين" و تأثره بفلسفة ابن باجة و الفارابي وأرسطو في صيغته العربية الإسلامية ولا يذكر أبو أيوب سليمان ابن جبيرول إذا لم يوضع في سياق التيار الأفلاطوني المحدث و ابن مسرة الباطني و الغنوص العربي الإسلامي.

قد يطول بنا المقال إذا أردنا الحديث عن تفاصيل التلاقح العربي اليهودي على مستوى النظر الفلسفي وهو في اعتقادي الأهم والأعمق على مستوى صياغة العقل العبري الوسيط . لقد حررت جل أن لم أقل كل كتب المتن الفلسفي اليهودي الوسيط بلغة المعري فمن "أمانات والاعتقادات" ليوسف الفيومي و"كفاية العابدين "لأبراهام ابن ميمون ومعلمة أبيه" دلالة الحائرين "و"ينبوع الحياة" لسليمان ابن جبيرول وديوانه "تاج الملكوت" و "انكشاف

الأسرار و ظهور الأنوار" ليوسف ابن عكنيين و"انس الغريب" ليهودا بن نسيم بن ملقا الخ.

لقد انتقلت ملامح الثقافة العربية الإسلامية إلى أختها اليهودية بشكل مثير للدهشة كما يقول الكثير من الباحثين الغربين هذا في الوقت الذي لا يعرف المثقفون العرب اليوم للأسف إلا النزر القليل عن تفاصيل قصة التلاقح تلك.

والكتاب الذي بين أيدينا هو مبادرة جادة للباحث الطموح أحمد الجداد تستحق التنويه و التشجيع من أجل العمل على التقليص من حجم هوة النقص الحاصل عند الباحثين والطلبة المشتغلين بالموضوع و دعوة إلى تعميق البحث وتكريس لثقافة الحوار بين الثقافات والحضارات عن طريق البحث العلمي.

و بالله التوفيق

جاكي الصباغ الكاتب العام لحاخام المغرب الأكبر
البيضاء 15 02 2010

لم أكد أفرغ من إنهائي لـ "مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط" وهو عنوان هذا الكتاب الذي نحن بصدد التقديم له على أمل أن يصدر قريبا، حتى طلع علينا مقال للدكتور يوسف زيدان عنوانه "حقيقة الفلسفة اليهودية"[ويتحدث فيه عن ما أسماه حقيقة الفلسفة اليهودية التي لم يرى فيها إلا" حيلة ماكرة ومؤامرة من النشاط الإسرائيلي الواسع في شتى بقاع العالم وشتى مجال الحياة" !!.."حتى تصير الفلسفة اليهودية مع الوقت والتكرار والتراجم كأنها بديهية من البديهيات" و"هكذا يبدأ التسلل اليهودي الجديد بطرح مقولة "الفلسفة اليهودية".

والحق أنه لم يكن لدي لا الوقت ولا الاستعداد للرد على مثل هذا الهذيان الفكري المزمن الذي يشكو منه كاتب ذلك المقال .هذيان تتضح أعراضه من خلال ادعاءات و مقولات لعل أبرزها و أكثرها رواجا نظرية "المؤامرة" التي يجتهد في بحياكتها الآخرون "الأشرار" ضدنا نحن "الأبرياء المساكين" صباح مساء. وهي في الحقيقة أنشودة نصادفها في كل مكان ويبدو أنها ما زالت تطرب بعض المثقفين ومنهم كاتبنا مع الأسف.

وإذا رجعنا إلى نص المقال لنحاول متابعة أهم ما جاء فيه، أو بالأحرى أخطر ما حاول الترويج له نجد أنه بعد مقدمته المنفعلة والغير المسؤولة والتي تظهر أعراض "حمى المؤامرة" كمبدأ أولي في التحليل وكمرجعية هجينة في التفكير، يمضي صاحبنا في مجازفاته غير المحسوبة فيحدثنا عن "كتاب ضخم" هو مصدر عبارة "فلسفة يهودية" "يقع في مجلدين يبدأ الأول بالكلام عن موسى النبي ويبدأ الثاني بشخصية ابن ميمون". هكذا في سطر ونصف

يطوي يوسف زيدان الملف و يعتقد انه أنصف الجميع و أنه قدم وتحدث للقارئ عن كتاب يقع في مجلدين و عرف بمحتواه؟!!.

ربما كان ذلك غير ذي أهمية بالنسبة لنا لو أن المقال كان من تأليف كاتب عادي لا علم له بخبايا الأمور .لكن الأمر ليس كذلك فالكاتب ليس أي كان بل الرجل هو المدير المسؤول عن إدارتي المخطوطات والتزويد بمكتبة الإسكندرية التي كانت تعد الأكبر والأهم من حيث التدقيق في المخطوطات وفحص الوثائق خلال القرون الوسطى والعالم القديم. لكنه مع ذلك لم يكلف نفسه وهو يحدثنا عن مؤلف كتاب "الفلسفة اليهودية" حتى عن السنة التي صدر فيها المجلد كل ما يخبرنا به هو أنه "صدر بالانجليزية منذ عدة سنوات؟ وانه ربما ترجم إلى لغات أخرى؟؟". لكننا لا نلبث نفطن إلى ما يروم صاحبنا إليه بحديثه عن كتاب مجهول بدون مؤلف وبدون تاريخ إصدار مباشرة بعد تناوله ل"النشاط الإسرائيلي الواسع" وصولا إلى الادعاء بوجود حيلة ماكرة بعد إجهازه على مجلدي الكتاب في سطر ونصف. إن الكاتب في حقيقة الأمر يستدرج قارئ مقاله إلى الخروج باستنتاج مفاده أن كتاب "الفلسفة اليهودية" ما هو إلا "مؤامرة إسرائيلية وبأنه كتاب ملفق ولا وجود له في نهاية المطاف وبالتالي لا وجود لشيء اسمه فلسفة يهودية بالمرة.

أما إذا تحرينا الصدق والتزمنا الموضوعية وسألنا المختصين المعاصرين في الفلسفة اليهودية أو الفلسفة في القرون الوسطى بشكل عام فإن أي باحث رزين سيخبرنا بأن هناك كتابان اثنان صدرا بهذا العنوان خلال سنوات القرن العشرين وبداية القرن الواحد العشرين.

أما الكتاب الأول، فهو «la philosophie juive » للكاتب الفرنسي موريس روبين بن حيون صدر سنة 2004 عن دار أرمون كولان ويقع في 444 صفحة. ولا نعتقد أنه الكتاب الذي يقصده صاحب المقال. الكتاب الثاني، للكاتب الكبير يوليوس غاتمان. « des philosophie des judentums » julies Guttmann صدر سنة 1933 ميونيخ بالألمانية وليس بالانجليزية.

إذا نحن انتبهنا بسرعة إلى مكان وتاريخ صدور الكتاب أي ميونيخ ألمانيا 1933، تاريخ وصول النازية الألمانية إلى الحكم، وإذا تذكرنا كيف أن النازية ساقت أكثر من ستة ملايين إلى المحارق في اوزفيتش وغيرها فبالأحرى أن تساعد على الترويج للثقافة اليهودية وأن النازية لا ترتبط بذكرى جميلة في مخيلة اليهود عموما أمكننا القول بأن مشروع الكتاب هو أبعد ما يكون عن إدخاله في دائرة "النشاط الإسرائيلي" وحيلته الماكرة، كما يزعم يوسف زيدان وإنما هو عمل أكاديمي مستقل يعتبره جورج فاجدا عميد الدراسات العبرية في فرنسا خلال القرن العشرين "أطروحة لا مثيل لها ولا يمكن تجاوزها إلى يومنا هذا". وهو في الحقيقة ليس الكتاب الوحيد الذي يتحدث عن الفلسفة اليهودية، ومفكريها الكبار فقد ظهر كتاب مهم بعنوان « Mélange de philosophie juive et arabe » للكاتب الكبير سليمان مونك سنة 1857، وبفضله اكتشف العالم كله شخصية سليمان ابن جبيرول الشاعر والفيسلوف اليهودي الأندلسي الذي عاش بين م1021 و1058 بعدما ظلت هويته تتأرجح بين المسيحية والإسلام لمدة ثمانية قرون وقبله كان موسى مندلسون Moise mendelssohn م 1729-1786، واحد من أهم أعمدة " الأنوار البرلينية" بنصه "ما التنوير" 1784، قبل أن يشتهر امانويل كانط بنص يحمل نفس العنوان وقبله إيلي دلميديغو م 1460-1493، المشهور بنزعته الرشدية

وتحفته الشهيرة "فحص الدين" وقبله حسداي كريسكاس و"نور الإله" م1410، وقبله المتصوف المغربي الكبير يهودا بن نسيم بن ملقا نهاية القرن 14، وكتابه "أنس الغريب" وقبله إسحاق موسى الناربوني م1300-1370، وقبله إسحاق البلاغ م1270 ت، وشرحه الشهير ل"مقاصد الفلاسفة" للغزالي، وقبله موسى دوليون م1240-1305، وكتاب "الزهر أو الإبهار" la splendeur أكبر مرجع عرفه التصوف اليهودي في القرون الوسطى، وقبله سليمان ابن جبيرول 1021م-1058م، ورائعته "تاج الملكوت" و"ينبوع الحياة" النص الذي أعلن به وصول الأفلاطونية المحدثة إلى أوروبا وقبله إسحاق بن سليمان الإسرائيلي 855م-955م، تلميذ الطبيب إسحاق بن عمران الذي يقال أن به "ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة" ومعاصرا له سعيد بن يوسف الفيومي المشهور عند اللاتينيين ب"Saadia Gaon" 882م-942م، وبه بلغ علم الكلام اليهودي أوجه وقبله جماعة المتكلمين يوسف البصير، وداوود ابن مروان المقمس والقرقساني وغيرهم..وقبلهم فقهاء التلمود مثل المعلم أكيبا Akiba والمعلم شمعون بن يوشاي 175م والمعلم إسماعيل وغيرهم كثير يخرجون عن دائرة اختصاصنا. وتطول القائمة ونكاد لا نرى لها نهاية في مقام أردنا أن يكون ردا سريعا على مغالطات متسرعة محكومة بهموم سياسوية إيديولوجية لا يليق إقحامها في مجال المعرفة الذي يراد له أن يبقى موضوعيا ونزيها. إننا نعتقد بأن الالتزامات السياسية والقناعات الإيديولوجية يجب أن تبقى بعيدة كل البعد عن البحث الأكاديمي الذي لا نرى لأمتنا مستقبلا بين باقي الأمم إلا به كما أننا نعتقد بأن خدمة القضية الفلسطينية لا

تمر بالضرورة عبر نشر أكاذيب وإبداع المغالطات التاريخية التي لا تخدم القضايا العربية في شيء بل تسيء إليها أيما إساءة.

نعود مرة أخرى إلى نص مقال الدكتور يوسف زيدان حول حقيقة الفلسفة اليهودية، فبعد نظرية "المؤامرة" والحيلة الماكرة التي بنى عليها الكاتب منذ البداية والتي أوضحنا قبل قليل جانبا من تهافتها واختلال توازنها، يحاول الدكتور دائما بنفس الحماس الزائد على اللازم وبتسرع واضح، محو كل أثر للحياة الفكرية، الثقافية أو الإبداعية عن أتباع الملة الموسوية ففي رأيه "لم يقدم اليهود فكرا ولا فلسفة ولا فنا ولا أدبا" لذلك سيختار ثلاث شخصيات من التراث الفكري اليهودي "المزعوم" على حد تعبير صاحبنا هي شخصية فيلون الاسكندري وموسى بن ميمون وابن كمونة.

هاته الشخصيات الثلاث المتميزة في تاريخ الفلسفة العبرية سوف يستدعيها كاتبنا ليجري من خلالها محاكمة صورية لتراث عبري يزيد عمره عن خمسة ألاف سنة، ولن يكلفه ذلك أكثر من نصف صفحة لا أقل ولا أكثر.

أما فيلون الاسكندري الذي "قام بشرح رموز التوراة " فقد عاب عليه دكتورنا الأخذ بالتأويل الرمزي للتوراة والأخذ بالفلسفة الأفلاطونية المستحدثة ومن ثمة "كانت فلسفته انعكاسا وصدى للفلسفة اليونانية التي كانت سائدة في عصره...".

ما أغرب هذا الكلام وما أعجبه؟؟!.. وكأن التأويل الرمزي الذي اشتغل عليه فيلون الاسكندري أمر بسيط في متناول أي كان ونحن نتحدث عن بداية القرن الأول الميلاد؟!، ثم بعد ذلك مباشرة يسوق لنا الكاتب شهادة وول

دورانت في " قصة الحضارة " حول كون "الحاجة إلى صياغة العقائد اليهودية من جديد كي توائم عقلية اليوناني ذو النزعة الفلسفية" هي ما كان يحرك فيلون الاسكندري ويشغل باله وكأن محاولة التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية عمل روتيني لا يرتفع بمتبعيه إلى مستوى الإبداع الفلسفي!..يا سبحان الله!، وماذا إذا تذكرنا جميعا ومعنا الدكتور يوسف زيدان بأن الإشكالية الأساسية والمحورية التي انبنت عليها الفلسفة العربية الإسلامية كانت هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، ألم يكن الهم الأكبر لفلاسفتنا العظماء من الكندي الفارابي إلى ابن سينا وابن رشد هو محاولة التوفيق بين الشريعة الإسلامية وأرسطو؟؟. "لقد عالج الفلاسفة الإسلاميون إشكالية نظرية واحدة هي ما يعبر عنه عادة بالتوفيق بين العقل والنقل، هذا التوفيق الذي انطلق مع المعتزلة بشعار "العقل قبل ورود السمع" وأصبح مع المدرسة الفلسفية بالمشرق التي بلغت أوجهها مع ابن سينا محاولة متواصلة لدمج بنيات الفكر العلمي الإسلامي في بنية الفكر الديني الإسلامية، باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية "العلمية للكون والإنسان" والثانية تمثل الحقيقة "المطلقة" وأيضا الهوية الحضارية".<2>

لم تكن فلسفتنا كما يعلم الجميع مبادرة ذاتية نابعة من "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص" بل كانت ولا حرج في ذلك قراءة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية تماما كما قامت الفلسفة الدينية المسيحية مع توما الإكويني والأب أوغسطين على محاولة إدماج أرسطو في بنية الكنيسة الكاتوليكية.

إن ما اقترفه الدكتور يوسف زيدان في حق الفلسفة اليهودية وحكمه عليها بالإعدام يذكرنا بالحكم اللاتاريخي الذي أصدره ارنست رينان على الفلسفة العربية الإسلامية عندما اعتبرها في نهاية القرن 19 مجرد "فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية".

أما حديث صاحب المقال عن أبي عمران موسى ابن ميمون القرطبي 1135م-1204م، فهو أقرب ما يكون إلى الهذيان منه إلى شيء آخر، ذلك أنه أراد إقحامه في زمرة "الفلاسفة الإسلاميين" فقط لأنه "نشأ في ذلك المناخ الفكري فساهم فيه وأضاف إليه بمقدار ما أخذ منه" تماما كما يمكن اعتبار حنين ابن إسحاق النصراني مفكرا إسلاميا .إن ما أراده صاحب المقال هو حق أريد به باطل، فصاحبنا لا يقحم ابن ميمون في زمرة الإسلاميين إلا ليحول بين اليهود و"معلمهم الأول". ثم إذا كان ابن ميمون فيلسوفا إسلاميا كما يزعم صاحب المقال بماذا نفسر كل هذا الصمت الذي تضربه الثقافة العربية حول المفكرين اليهود منذ الأزل؟ لماذا لا تدرس أعمالهم في الثانويات والكليات إلى جانب المفكرين المسلمين؟ لماذا ضاعت أمهات الكتب الفكرية العبرية القروسطوية رغم أنها كتبت باللغة العربية؟ أين هو كتاب " الإيمانات والاعتقادات"؟ وأين "تاج الملكوت" و "ينبوع الحياة" و"تهذيب الأخلاق" و"مختار الجواهر" وكلها لسليمان ابن جبيرول؟ وكيف اختفت الطبعة الأصلية لدلالة الحائرين لابن ميمون و "انس الغريب" ليهودا ابن نسيم بن ملقا و"التوفيق بين الكابالا والفلسفة" لابن وقار؟ وأين اختفى "الهداية إلى فرائض القلوب" لباحيا بن باكودا ؟ و"كفاية العابدين" لأبراهام ابن ميمون المتصوف؟ وأين اختفى كل ذلك إذا كنا نعتبره من صميم الفكر الإسلامي؟.

إن هذيان صاحبنا ما كان ليذهب به ليقول ما قال لولا رغبته الجامحة في نزع كل أثر للإبداع والفكر والفلسفة والأدب والفن عن أبناء الديانات اليهودية .وأما قوله بأن سبينوزا وماركس وبرغسون ونضيف إليهم إميل دوركايم عالم ومؤسس الاجتماع الحديث ، لا يمثلون الفلسفة اليهودية فهذا قول فيه نظر. فأما إذا كان صاحبنا لا يعتبر "فلسفة يهودية" إلا ما ارتبط بتيولوجيا والإلهيات والدين اليهودي فهذا شأنه وأما إذا كان الفكر العبري قد عرف نهضة كبيرة يشهد لها التاريخ بدأت مع إسحاق نيوتن وموسى مندلسون وسبينوزا ليشكل أهم ركائز انتقال أوروبا إلى العالم الحديث فهذا أمر آخر.

إن المفكرين والفنانين الكبار من ذوي الأصول اليهودية من أمثال دوركايم مؤسس علم الاجتماع الحديث وفرويد مؤسس علم النفس الحديث وإيمانويل ليفيناس 1906-1999، وفيليكس ماندلسون آخر ممثلي النزعة الرومانسية في الموسيقى الكلاسيكية الغربية، ومعه يوهان برامس وسترافينسكي وسمفونيته الخالدة "عصفور النار" والروائي الكبير فرانز كافكا، والكوميدي القدير ايلي سيمون والأخوين الموسيقيين المغربيين مارسيل وحاييم بوطبول وما قدمه اليهود المغاربة للموسيقى الأندلسية، والفيزيائي العظيم ألبير أنشتاين والفيلسوف المتميز فيزكنشاتين والمخرج السينمائي صاحب أعظم عمل سينمائي في القرن العشرين، نتحدث طبعا عن ستيفن سبيلبورغ..كل أولئك وغيرهم كثير كانوا دائما واعون بجذور هويتهم وانتمائهم للديانة اليهودية محافظين أو متحررين هذا شأنهم ولكن لم يكن هذا يمنعهم من الانطلاق نحو فضاء الإنسانية الرحب تماما كما يستحيل علينا اعتبار فاطمة المرنيسي

والظهر بنجلون وإدريس الشرايبي كتاب غربيين فقط لأنهم منخرطون في إشكاليات كونية ويفضلون معالجتها بلغة أخرى غير لغة الضاد.

وأما القول بأن موسى بن ميمون كان قد أسلم في المغرب ثم إرتد فيما بعد فما هذا إلا إدعاء أريد به الإساءة إلى شخصية الرجل ومصداقيته ولو أنه إرتد عن الديانة الموساوية لبقي في موطنه ولكنه هاجر صون لهويته واحتراما لعقيدته وخوفا من بطش الموحدين الذين ألغو العمل بقانون الذمة وفضل تكبد عناء الهجرة إلى فاس سنة 1160م بعد أن كان أبوه قد مهد لها وبتشجيع من الطائفة الفاسية اليهودية المهمة آنذاك . وبالفعل ما أن وصل إلى فاس و بدأ يتأقلم مع أجوائها وارتياد دور العلم فيها و ألف مقالته في صناعة المنطق وأخرى في تواريخ الأعياد اليهودية , حتى جاءها الموحدون فأعدموا كوهين بن سوسة رئيس الطائفة اليهودية بفاس أمام الملأ.

طبعا لم يكن هذا ما تنتظره عائلة ابن ميمون ففروا من المغرب عشرة أيام بعد ذلك أي في 28 أبريل 1165م في اتجاه فلسطين التي كانت حينئذ في يد الصليبيين فلم يتمكنوا من البقاء إلا أشهرا قليلة بعد ذلك نزلوا مصر واستقروا بالفسطاط بالقاهر القديمة حيث كانت تعيش طائفة يهودية قوية استقبلت عائلة ابن ميمون الأندلسية التي سبقتها شهرتها إلى هناك ومهدت لها الأجواء الايجابية الاستقرار وبها واشتغل ابن ميمون كطبيب خاص للملك نور الدين ثم طبيب وصديق حميم لصلاح الدين الأيوبي ووزيره الفاضل، وبعد وفاة ابن ميمون أعلن الحداد ثلاثة أيام في كل أرجاء المملكة الأيوبية. أبعد كل هذا يصح لنا أن ننفي كل أثر للابداع والمساهمة عن أتباع الملة الموساوية

ونقول بأنه لم يكن لهم أي شيء؟ أم "أنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور".

هوامش

<1> "حقيقة الفلسفة اليهودية" د.يوسف زيدان www.ziedan.com.

<2> محمد عابد الجابري "نحن والتراث" ص31

الإرهاصات الأولى لظهور الفكر الفلسفي العبري

" معرفة الإله و التعريف به لدى باقي شعوب العالم، تلك كانت المهمة التي كلف بها اليهود. ولكن هاته المعرفة كان يجب التوجه بها إلى قلوب الناس عن طريق الوحي و الإيمان التلقائي الفطري بأنبياء قدماء العبريين ".1 سلمون مونك

تكاد تجمع جل المراجع المهتمة بتاريخ الفكر العبري القديم التى تمكنا من الاطلاع عليها حتى الآن على مقدمة منهجية مفادها انه: " لم يكن لدى العبريين الأوائل شغف كبير بالبحث في أسرار الوجود وتمثل ماهياته وأعراضه، و لم يكن من عادتهم السؤال عن وجود الله من عدمه. و لم يكن هاجسا عندهم السؤال عن الروح أخالدة هي أم بائدة". وذلك لأنه " مبدئيا لم تجعل التوراة من مسألة وجود الإله مشكلا قائما بذاته لأنها تعتبر وجوده بداهة، وعملية الخلق تبدأ بشكل هادئ بكلمة "في البدء خلق الإله "كذا و كذا وليست هناك أدنى مشكل. وحتى قضية الخلق من عدم, التي هي من ابداع العقول التيولوجية اللاحقة لا تثير أدنى رد فعل لدى المرجعيات الدينية اليهودية العليا".2

وإذا كان لابد لكل قاعدة من إستثناء فإنه يمكن أن نستثني من ذلك كما يقول بعض الباحثين أبرزهم موريس بن حيون، بعض المحاورات المطولة تعود لحاخامات العهود الأولى بخصوص أسئلة سفر التكوين، طرحت فيها

أسئلة و ملاحظات من قبيل كيف خلق الإله العالم من عدم ؟ وروايات أخرى تحكي تفاصيل عملية الخلق. لكنها كانت محاولات بسيطة فقط أريد من خلالها الرد على النزعات و الحساسيات الوثنية الإغريقية الطاعنة في قدرة إله بني إسرائيل على إبداع الوجود و لا ترقى إلى مستوى الطروحات الفلسفية التي كان عليها انتظار القرن العاشر ميلادي لترى النور على يد مفكرين عقلانيين من أمثال سعيد بن يوسف الفيومي الفيومي المشهور عند الغرب ب Saadia gaon ذلك المتكلم اليهودي الكبير الذي حاول الدفاع بشكل جدي بواسطة الاستدلال العقلي عن فكرة إله حي، خالق الكون بإرادة خالصة، في مقابل إله أرسطو و أفلوطين الذي لا تتجاوز وظيفته المبدأ الفيزيائي المحايد والمسلوب الإرادة.

وحتى إذا عدنا إلى " كتاب أيوب " Le livre de Job،3 الذي يناقش في بعض فقراته مسألة العناية الإلهية و قضية القضاء والقدر في حوار طويل لا يفضي في نهايته إلى شيء، نجد أن الذات الإلهية تعود في شكل رعد وبرق على غرار الميتولوجيا الإغريقية، لتذكر الناس بأن عليهم فقط تأمل المخلوقات وروائع الموجودات، لتحتفظ هي فقط بأسرار الكون ذلك أن مواضيع من هذا القبيل،دائما حسب تلك التعاليم، هي من اختصاص العقيدة وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري بقياساته وإستخلاصاته وطموحاته.

ويرجع بعض الباحثين المحدثين في محاولة منهم لفهم أسباب نفور العقل العبري في إرهاصات تبلوره الأولى من النظر الفلسفي الميتافيزيقي إلى مشكلة العبريين الأوائل مع مسألة اللغة. فإذا كانت التوراة" قد صيغت بلغة الإنسان البسيطة، فذلك يعني أن هذه اللغة البسيطة المحدودة غير قادرة على

مجاراة المتعالي و بالتالي فهي غير مؤهلة و لربما عاجزة عن نقده أو محاسبته".4

وتماشيا مع هذا الطرح الذي لا نرى سببا لدفعه و عدم الأخد بتفاصيله مادمنا نصادف نفس الأطروحة في الفكر العربي الإسلامي في عدة مناسبات لعل أبرزها حديث ابن رشد في فصل المقال عن الفرق بين لغة الحكمة ولغة الشريعة التي تسعى إلى تعليم عامة الناس بلغتهم البسيطة بينما تستهدف الأولى الفئة المثقفة. و هذا تقريبا ما حدث في التوراة إذ يجب أن لا ننسى بأن الشريعة الموسوية كانت تتحدث إلى أناس بسطاء، ذوي عقيدة فطرية بسيطة، قدمت لهم الخالق الإله على أنه يعرف و يرى و يسمع، يجزي الطيبين و يعاقب الأشرار. ولم تكن التعاليم تطلب من الناس سوى الخضوع لإرادته ،و لم تكن تشجعهم على البحث في أغوار الوجود اللامتناهي الذي لا يتحدث لغة الناس البسطاء. و إذا كتاب الإكليزياست المنسوب إلى الملك سليمان، يحمل بعض الآثار المشجعة على إقحام العقل في تمثل الموجودات ويطالب بإعماله لحل بعض مشاكل الحياة، فإنه يعود في نهاية المطاف ليقول بمحدودية قدرة العقل البشري و ضرورة الخضوع الكامل لمنطق العقيدة و التقليد.

وإذا صح ما قلناه عن العهود الأولى التي عاشها الفكر العبري القديم منطويا على ذاته لا هم له سوى قراءة و إعادة قراءة الأسفار القديمة للتوراة وتدوين الكتب اللاحقة مع محاولة التعليق عليها ولو بشكل محدود من حين لأخر خلال سنوات الاستقرار السياسي والاجتماعي إبان سنوات إزدهار

مملكتي أرض كنعان يهوذا في الجنوب إسرائيل في الشمال، فإن حدث إنهيار المملكتين بالشكل التراجيدي الذي تخبرنا به مؤلفات التاريخ القديم وبعد ذلك سنوات المنفى الطويلة في بابل2 على يد المبراطور الكلداني الشهير نابو خذنصر كل هذه التطورات المتسارعة و ما تبعها من تداعيات على تاريخ و جغرافيا المنطقة مازالت أصداؤه متواصلة إلى أيامنا هاته. أقول كل ذلك سيضع العبريين الاوائل وجها لوجه مع ثقافات و حضارات مختلفة كليا عن عاداتهم وتقاليدهم، خصوصا ما تعلق منها بالكلدانيين والفرس الذين سيمارسون تأثيرا مباشرا على عادات اليهود وتقاليدهم، وصل حتى إلى كتبهم المقدسة التي تحمل بعض بصمات الديانة الزاردشتية 5 وغيرها.

ويشير بعض الباحثين المختصين" بأن نظرة العبريين الأوائل إلى الفرس المجوس والزاردشتيين على الخصوص لم تكن نظرة سلبية رغم أنها لم تكن ديانة توحيدية خالصة والسبب في ذلك يعود إلى كون الزاردشتية كانت ترفض الوثنية شأنها في ذلك شأن الديانة الموسوية التي هي الأخرى تناهض بشكل مطلق المعتقدات الوثنية.

هذا النوع من التعايش الإيجابي الذي نشأ بين العنصرين الزاردشتي والعبري يمكن رده كذلك إلى عدم نسيان الذاكرة الجماعية العبرية للخدمات الجليلة التي قدمها كوريش Cyrus ملك الفرس559 530 ق م الذي حررهم من سبي نابوخذنصر وأعاد لهم ممتلكات معبدهم بل وأعانهم من ماله الخاص قصد إعادة بناء المعبد المدمر4 .

غير أن الديانات الفارسية الماجوسية على اختلاف مذاهبها وتعقيداتها المرتبطة بمذهبها العقدي القائل بإزدواجية الآلهة بين النور والظلمة سواء عند زاردشت النوراني أو ماني المتقشف والذي كان يمنع ابباعه من التزوج والتوالد مادام إنجاب الأولاد في رأيه ضمان لاستمرار النفس المفارقة في سجن البدن البشري وبالتالي إستمرار للشر في العالم أو حتى عند مزدك الذي نادى بنوع من المشاعة داخل المجتمع الفارسي في وقت متقدم، أقول مع ذلك لم تكن المجوسية الفارسية تشجع على النظر الفلسفي الميتافيزيقي المقبول عقديا بشكل يمكن أن ينتقل معه إلى عبريي ذلك الزمن رغم المدة الطويلة التي إستغرقها لقاء الثقافتين .لذلك كان يجب انتظار اللقاء مع الإغريق بعد ذلك لتبدأ أولى مظاهر القول الميتافيزيقي الفلسفي عند أتباع الشريعة الموسوية.

أولى بوادر تأثر العبريين بالتراث الفلسفي الإغريقي تحمله التوراة نفسها والتي تمت ترجمتها 250 سنة قبل الميلاد إلى اللاتينية تحت إسم لاسبتانت La septante وفيها ظهرت أولى التأويلات المجازية التي قام بها كبار دكاترة التوراة قصد تقديم كتابهم المقدس بشكل يجعله يحظى بإحترام الإغريق المحتلين و الذين كانوا يعاملونهم بنوع من التعالي والدونية خصوصا بعد وفاة الاسكندر الأكبر 323 ق م وتقسيم إمبراطوريته ثم مجيء أنطيوخوس الثالث ملك سوريا وقضائه على البطالمة في مصر وجزء من الشرق الأوسط.

لكن لقاء العبريين بالحضارة الإغريقية بفلاسفتها الكبار و مدارسها الفكرية المتطورة لم يكن مناسبة سعيدة للأولين كما قد يفهم مما سبق، فالإغريق وعلى رأسهم الإسكندر المقدوني و من بعده أنطيوخوس الثالث ملك سوريا و فيليب

ملك مقدوني لم يأتوا محررين مثل كوريش الإمبراطور الفارسي الذي ذكرناه سابقا، بل جاؤوا غزاة محتلين على رأس جيش لا قبل لليهود به. رغم أن التاريخ يقدم لنا هذا الاحتلال بشكل عادي شبه مسالم فلا معارك ولا مقاومة تذكر 5 .

فالذاكرة الجماعية اليهودية بل وحتى الكتب العبرية المقدسة لم تغفر بعد انذاك للاغريق إستغلالهم كمرتزقة في جيش بساموتيك الثاني الفرعون الذي بطش بابائهم و نكل بهم أشد تنكيل و ساقهم إلى حياة العبودية في مصر القديمة. كما أنهم لم ينسوا للاغريق تعاون جنودهم مع جيش نابو الكلداني عندما دمر مملكة داوود و ابنه سليمان ونهب معبدهم الأول ثم دمره و رمى بهم إلى المنفى السحيق في مملكة بابل وغيرها.

غير أن مظاهر نفور اليهود من الثقافة الهلينية لم تتضح معالمها إلا بعد وفاة بطليموس الرابع سنة 203 ق م حين دمر أنطيوخوس ابيفاس الهيكل في القدس وحوله إلى مكان لعبادة زوس اليمبيوس وأوقف عبادة يهوه وأجبر اليهود على أن يذبحوا القرابين للآلهة الوثنية ,كما أطلق على المعبد السامري جرزيم اسم جوبتر هيلينوس .....وفي أعقاب ذلك بنى أنطيوخوس مذبحا وثني ... وأجبر اليهود على أن يتخلو عن عقيدتهم وأن يوقروا الآلهة الوثنية .كما أجبرهم على بناء معابد ومذابح وثنية .... وإمعانا في تحدي إله إسرائيل أدخل أنطيوخوس الرابع عقيدة زوس اليمبيوس إلى القدس حيث بنى مذبحا جديدا، وأحرق التوراة المحفوظة بالمعبد، ووضع صورة زيوس على المعبد المقام لتقدم إليه القرابين مباشرة....... وايذانا بتدشين المعبد قدم أنطيوخوس خنزيرا كقربان حيث نثر دماءه على المذبح الجديد. "6.

كانت هذه بعض ملامح الأسباب السياسية التاريخية وربما السيكولوجية المرتبطة بالذاكرة الجماعية التي ربما لم تشجع اليهود على الانفتاح على اليونان بشكل مباشر وهناك أسباب يمكن نعتها بالأسباب الإيديولوجية. الدينية زادت من تعقيد مسألة تلاقح الثقافتين اليونانية والعبرية.

فالإسكندر المقدوني كان وثنيا و الديانة اليونانية المعروفة بتعدد آلهتها لم تكن تخفى على أحد، كما انه لا يخفى على أحد الموقف الرافض والغير القابل للنقاش الذي اشتهرت به العقيدة الموسوية من عبادة الأوثان و تعدد الآلهة.

غير أن الخطر الأكبر الذي شكله الغزو الإغريقي عبر عدة مراحل في ومناسبات كثيرة بالنسبة لليهود المنتشرين آنذاك في أرض كنعان وسوريا ومصر لم يكن ينبع فقط من ذلك الاختلاف الراديكالي بين هويتين متنافرتين بالطبع ولا كان مرده إلى القوة العسكرية الراجحة كفتها لصالح اليونان فحسب، بل إن الإشكالية الكبرى التي وجد العبريون أنفسهم في مواجهتها آنذاك كانت تكمن في انتشار نزعة تحررية كبيرة ولدت من رحم عالم حديث جعل من فلسفة اللذة الأبيقورية أهم شعاراته في الحياة و من ملاحم سوفوكل وعلوم أرسطو أكبر عناوينه.

ففكرة أن" الموت لا يعني شيئا وإنما يشجع الإنسان على التمتع بالحياة وملذاتها "7 وأن "العناية الإلهية لا وجود لها" أصبحت من الأفكار الذائعة الصيت لدى الشباب الإغريقي و حتى عند بعض الأجيال اليهودية التي نسيت لغتها وثقافتها وذابت في خضم التيار التحرري الجارف الذي جاء به اليونان.

ومن نافل القول الحديث عن فكرة أهمية الموت التي تشكل عصب الطرح الديني التوحيدي سواء في اليهودية أو في الإسلام:

فإذا كان الموت لا يعني شيئا في نظر ابيقور باعتباره إياه مجرد" نقطة للنتقال من الوجود إلى العدم لا أقل ولا أكثر. فهذا يعني بالنسبة لديانة توحيدية مثل اليهودية أن مسألة البعث و الحشر و الحساب والجزاء و الإله نفسه كلها مفاهيم لا معنى لها . لهذا شن التلمود حربا لا هوادة فيها على فلسفة اللذة الأبيقورية وأصبحت كلمة Apiquros التي تشير إلى الفيلسوف الإغريقي ابيقور تستعمل دائما للدلالة على نعوت قدحية يراد بها وصف كل الجاحدين أو المشككين "من قبيل الصدوقيين الذين كانوا ينكرون الثواب والعقاب في الآخرة متأثرين بالفكر اليوناني الابيقوري بالذات" 8. ولسنا بحاجة هنا للتذكير بأهمية وجود العناية الإلهية و غيرها من المفاهيم المؤسسة لعالم البرزخ وللماورانيات والتي بدونها لا تقوم للمنظومة الدينية اليهودية قائمة.

ولقد أسالت قضية البعث أيضا الكثير من مداد حكماء التلمود الأوائل واللاحقين على حد سواء وهي محاورات و سجالات كانت تخلص دائما إلى فتاوى كانت تقضي في جلها بضرورة طرد وإقصاء من كانوا يسمونهم بالدجالين الابيقوريين من جماعة المؤمنين مع محاولة الاعتماد على الإصحاح 37 من كتاب حزقيال وغير ذلك من قصص العهد القديم الذي يتحدث عن معجزة احياء العظام الرميم في محاولة للرد على الأقل فقهيا و تيولوجيا على تلك الأطروحات ذائعة الصيت آنذاك.

ومن أكثر مظاهر الثقافة الإغريقية إثارة لحفيظة العبريين القدامى هناك مهرجانات الألعاب الاولمبية التي كان يخلدها الإغريق تمجيدا للإله زوس وأبولون التي كانت تجرى على بعد خطوات من المعبد المقدس عند اليهود. ومعلوم أن هاته الألعاب كانت تفرض على ممارسيها التجرد من كل ثيابهم وصارت تستقطب اهتمام الشباب اليهود الذين كانوا هم أيضا يشاركون عريانا في المنافسات غير آبهين بتعاليم التوراة التي تعتبر ذلك عملا مشينا و خطيئة كبرى.

لقد أعجب معظم الشباب اليهودي بالحضارة اليونانية وكانوا يشاركون في كثير من الألعاب الإغريقية عريان الأمر الذي أثار سخرية عدد من الإغريق عند رؤيتهم للشباب المختتن. وسعيا منهم لتجنب سخرية واستهزاء الآخرين كان بعض الشباب اليهودي يجري عملية جراحية لكي يخفي الاختتام خلال مباريات المصارعة و غيرها وأخذ على كثير منهم تهاونه في مراعاة أحكام الدين اليهودي في هذا المجال. فظهرت طائفة شديدة التعصب لليهودية أطلق عليها القرائين كرد فعل على الانحراف الديني للشعب اليهودي المفتتن بالحضارة الإغريقية" 9.

غير أن كل الذي قلناه لا ينفي وجود نوع من التأثر الذي لحق بالعبريين الوائل من جراء عيشهم في بلدان كانت تحت سيطرة الإغريق محكومة بقوانينهم و أعرافهم مدينة بدياناتهم. هذا التأثر و التفاعل الذي لم يكن يروق دائما لفقهاء الشريعة الموسوية المتوجسين خيفة أن تتطبع أجيالهم بطباع الإغريق الوثنيين. وهذا بالضبط ما نجد أثاره في كتاب المكابيين الذين اشتهروا بمقاومتهم للإغريق وهو واحد من الكتب المقدسة لدى اليهود يعود

تاريخه إلى القرن الثاني ق م، حيث نجد كلمة الهيليسموس تظهر بمعنى قدحي ليحدد انتماءا بعينه يتشكل أساسا من مجموعة من اليهود الذين يتبعون في عيشهم عادات الإغريق الوثنية. 10

وفي أول ترجمة للنص التوراتي المعروف باسم la septante وبالضبط في كتاب حكمة سليمان le livre de la sagesse de Salomon نجد رفضا مطلقا لعبادة الأوثان الإغريقية كما رفض كتاب يهود كبار ذوو ثقافة إغريقية،عادات و ديانات الإغريق خصوصا القائلة منها بتعدد الآلهة كما جاء في رسالة أرستي حين قال بان كل بني البشر تؤمن بتعدد الآلهة بإستثناء نحن.

إن ظهور هذه النزعة النقدية في الأدبيات اليهود-هيلينية والتي ركزت اهتمامها بالخصوص على انتقاد فكرة الآلهة المتعددة لدى الإغريق تجد مرجعيتها أولا في المناهضة المطلقة و الغير المشروطة في تعاليم الدين اليهودي لكل أشكال تعدد الآلهة والوثنية، وثانيا وجود بعض الفلاسفة الإغريق أنفسهم والمعروفون بالقبل سقراطيين présocratiques، كلوا نواة جديدة أساسية لنقد العادات الإغريقية الوثنية ذات الطابع المحلي و مبشرين بنوع جديد من التفكير الديني الكوني.

فالجميع يعلم أن أناكسيموندر VI-VII ق.م كان يرى أن حقيقة الوجود كامنة في اللامتناهي وفي اللامحدود بلا بداية ولا نهاية بما في ذلك الذات الإلهية نفسها.

أكثر أهمية من ذلك بالنسبة لتطور الفكر الديني التوحيدي نجد كسينوفان V-VI ق.م الذي كان يوجه انتقادات قوية لهوميروس وهيزيود لأنهما كانا يضفيان على الذوات الإلهية أحاسيس البشر من حب و بغض وغيرة... ويعزوان إليها الضعف الجسدي والأخلاقي تماما كما هو الأمر عند الإنسان. إلى حد أن كليمون أحد كبار آباء الكنيسة في الإسكندرية يعزي إلى كسينوفان القول بالإله الواحد" هو الأكبر بين الآلهة و الناس و ليس له مثيل بين الآلهة لا في صورته و لا في فكره ".11

و إذا كان من الصعوبة بما كان أن نتبث هذا النص لكسينوفان نظرا لعدم توفر نصوص صريحة في الموضوع فانه من حقنا التساؤل على الأقل مع إستير ستيمابنسكي-سفران عن طبيعة هذه الأفكار؟، أليست مؤشرا على بداية وجود فكر توحيدي عند كسينوفان؟.

وإذا كنا لا نستطيع الجزم في هذا الموضوع فإنه بإستطاعتنا على الأقل القول بأن محاولات إعادة النظر في أسس الميثولوجيا الإغريقية كما جسدها كسينوفان وأناكسيموندر و أفلاطون بعد ذلك بشكل أوضح وأعمق، ساهم بشكل حاسم في تشجيع بوادر الفكر الفلسفي على الظهور بشكل عام عند اليهود الهلينيين.

هكذا بدأ إبداع أول قول فلسفي عند اليهود و بالذات بالإسكندرية التي كانت حينها من أهم المراكز الثقافية الشرق أوسطية الواقعة تحت الهيمنة الإغريقية وكان إسم أول مبدعيها هو فيلون الإسكندري .Philon D'Alexandrie

هوامش

1 Melanges de philosophie juive et arabe S Munk librairie philosophique J vrin p 461

2 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand colin 2004 p35

3 نقلاً عن بن حيون المرجع سابق الذكر ص31

4 انظر مصطفى كمال ع العليم كتاب اليهود في العلم القديم دار القلم الطبعة الأولى ص 172

* على رأسهم سلومن مونك

5 La bible arrachee aux sables Werner killer ed temps p444

Ricciotti the history of israel :vol 2 p 170

6 نقلا عن "اليهود في العالم القديم" د مصطفى كمال عبد العليم دار القلم 1995 ص7 225

7-ابيقور 341.270 ق م رسالى الى مينيسي j b p 126 a127

8 Salomon Munk مرجع سابق الذكر 453

9 ibid p 225

10 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand culin 2004 p76

11 Esther safaran avec ben hayoun p j P23

Philon D'*alexandrie* فيلون الإسكندري

تقدم بعض أدبيات تاريخ الفلسفة في الإسكندرية فيلون على أنه فيلسوف إغريقي ذو نزعة أفلاطونية تارة و ذو ميولات فيثاغورية تارة أخرى، وتزعم بعض بحوثات المدارس المقارنة المتسرعة على أن فيلون الإسكندري لا علاقة له بالفلسفة البتة بل تقدمه على أنه متصوف غنوصي و يهودي غريب الأطوار قريب من الوثنية منه إلى الهيلينية1.

غير أن هذه القراءات، التي أقل ما يمكن أن نقول بشأنها أنها متباينة حول شخصية فيلون الإسكندري، تتفق كلها على مسالة واحدة وهي مسألة الأهمية الكبرى التي يحضى بها فيلون في تاريخ الفلسفة القديمة.هذا ما ذهب إليه أندري شوراكي على سبيل المثل عندما اعتبر بأن "الأهمية التاريخية لفيلون الإسكندري تكمن في كونه كان أول تيولوجي حقيقي في الفكر العبري. و لقد عرفت كتاباته انتشارا واسعا عند اليهود وغيرهم حتى أنه يقال أن القديس بولس نفسه مدين لفكر فيلون أكثر من فقهاء التلمود أو فلاسفة يهود لاحقين "2

عاش فيلون الإسكندرية في بداية القرن الأول للميلاد ما بين سنة20 ق.م و 50 م في مدينة الإسكندرية التي كانت عاصمة الثقافة و الفلسفة إبان نهاية الوجود الإغريقي وبداية العهد الروماني من بعده. لقد كانت، ببساطة شديدة يقول ريمون كليمانسكي" تشكل بالنسبة لنا نحن أبناء هذا العصر الحديث "الممر الإجباري لكي نعبر إلى أثينا القديمة" 3.

كان تأسيس مدينة الإسكندرية كما هو معلوم على يد الإسكندر المقدوني سنة 331 ق.م و في عهده "بدأ توافد اليهود من جديد وكانت مصر من بين الدول الهلينستينية التي استوعبت عددا كبيرا من يهود الشتات الذين جاؤوا من يهودا في فلسطين، و انتشر اليهود في مصر على نطاق واسع وقامت لهم جاليات حسنة التنظيم .كان من أبرزها جالية الإسكندرية دون شك. وقد نقل اليهود إلى الإسكندرية نشاطهم الفكري والاقتصادي، مما جعل منها مركزا من أهم مراكز اليهودية في العالم القديم"4.

وقد أصبحت الإسكندرية في وقت وجيز محطة لكل كبار علماء وفلاسفة حوض المتوسط الشرقي خصوصا من الإغريق واليهود حيث أسست بها مكتبة علمية هي الأكبر في العالم القديم و تطورت بها كثير من العلوم والفنون والفلسفات، كانت أبرزها الأفلاطونية الكلاسيكية التي أخذت عندها تتطور نحو الأفلاطونية المحدثة.

و فيلون الإسكندري ينحدر من أصول أسرة يهودية غنية قوية النفوذ منفتحة على الثقافة الإغريقية و ما خلفته من تراث فكري فلسفي متميز خلال ما يزيد عن القرنين اللذين إستغرقهما الوجود اليوناني في الإسكندرية كما كانت عائلته متحمسة للآفاق الواعدة التي تترقبها الإسكندرية عند مجيء الرومان، الوافدون الجدد.الذين اختاروا الإسكندرية لتكون عاصمة العلوم وثقافة وفلسفة إمبراطوريتهم. لذلك فالرحال لم يعد يشد طالبو العلم والفلسفة والغنوص إلى أثينا القديمة. مادام أن أكبر تيارات الفكر الفلسفي والغنوصي في العالم القديم اتخذت من الإسكندرية مقرها الجديد.

غير أن إنفتاح فيلون الإسكندري وباقي طوائف اليهود المقيمين في الإسكندرية على ديانة الإغريق و فلسفتهم لم يكن إنفتاحا مطلقا غير مشروط . فالتيار المعروف باليهود-هليني Judéo-Hellénstique لم يكن تيارا مستلبا فاقد لهويته العبرية كما يقدمه كتاب Les méccabées أو كتاب Les actes des apôtres 1.6، بل كان تيار أصيلا في الفكر العبري له مشروعه الخاص، مشروع ينطلق من هموم الأجيال التي عاشت في مجتمع غربي " إغريقي " ذو ثقافة تحررية شملت كل مناحي الحياة . أجيال لا تتكلم العبرية ولا تعرف التوراة إلا في نسخة لاتينية تحمل بصمات الثقافة اليونانية والمتمثلة خصوصا في الحس المجازي وهيمنة التصوير الخطابي الذي كان يقبل الدخول في تأويلات و دلالات جديدة لم يكن في مقدور لا الثقافة و لا اللغة العبريتين التي صيغت بها التوراة تمثلها وهضمها وبالتالي الأخذ منها. وهذا بالضبط ما شجع بشكل مباشر على ظهور هذه الحساسيات الفكرية المترعرعة داخل الوسط الإغريقي التي كانت تبدي تحفظات على الثقافة الهلينية خصوصا ما ارتبط منها بالجانب الميتولوجي الإغريقية، هؤلاء هم من عروفوا بتيار اليهود -هليني لكن هذه الحسساسيات كانت تؤمن في نفس الآن بحتمية التلاقح الفكري الايجابي.

فلا أريستياس Aristée الذي كان على رأس الطائفة اليهودية بالاسكندرية ولا أرسطوبولوس aristobul ولا حتى فيلون كانوا يعتقدون في آلهة الإغريق وأساطيرهم و حكاياتهم " بالنسبة لكتاب التيار اليهود-هليني، آلهة الإغريق ما هي إلا أوهام والإدعاء بأنه أوحي إليهم كتاب أو وصايا هو

محض إفتراء "5. أما الفلاسفة و المفكرون الإغريق من أمثال فيثاغورس، سقراط و أفلاطون القائلون بأن الحكمة "Sophos" هي من اختصاص الإله وأن الإنسان ما هو إلا محب للحكمة Philosophos ، فقد رأوا فيهم عقولا منتمية إلى الرؤية التي جاء بها التراث اليهودي مثلما فعل نومينوس الأفامي الذي كان يرى في أفلاطون الفيلسوف الإغريقي الشهير تجسيد لشخصية النبي موسى بعينها6.

إذن لم يكن الهم الإيديولوجي للتيار اليهود-هليني هو محاولة البحث عن التطابق مع ثقافة ودين وفلسفة الإغريق كما هو واضح بل العكس هو الأقرب إلى الصواب، فاليونان في نظر هؤلاء الفلاسفة اليهود ليسوا على شيء مادامت " الحقيقة في أسمى معانيها موجودة و فقط في الكتب التي أوحى بها الإله للأنبياء"7.

وإذا كان من الضروري في نظرهم الإشتغال بصناعة الفلسفة وإبداع المفاهيم والبحث في أصل الخير والشر والكون والفساد، فإن ذلك لا يعدو أن يكون خطوة صغيرة يخطوها الإنسان نحو الخلاص الروحي الذي يبدأ بممارسة القول الفلسفي أولا حتى يؤهله بعد ذلك لمعانقة الحكمة الخالدة التي جاءت بها التوراة 8.

فالفلسفة من حيث هي مجهود عقلي بشري يشبهه فيلون الاسكندري بهجر زوجة النبي ابراهيم بينما يشبه الحكمة الإلهية بسارة الزوجة الأولى وهي التي نجدها في مناسبات كثيرة داخل النسق الفيلوني ممثلة للفضيلة ورمز للحكمة العليا9.

إن الفنون و الآداب و الفلسفة في نظر فيلون الإسكندري تستقر في الدرجة الأولى على سلم الفضائل الذي يتطلب الإرتقاء فيه مجهودا عقليا و روحيا وأخلاقيا و ربما صوفيا كبيرا بغية تحقيق مسار Itinéraire موفقا لأجل الالتحام بالحكمة الإلهية. هذه الأخيرة تحتل قمة هرم المعرفة ولا يسمح بالحديث عنها إلا لممارسي البحث الفلسفي" فكما أن في البيوت مداخل تأخذنا إلى بابها، و كما أن للمدائن ضواحي يجب المرور بها قبل دخول أي مدينة فكذلك لابد من تكوين علمي فلسفي بدونه لا يمكن العبور نحو الفضيلة". و لقد إحتفظت تقاليد البحث التيولوجي اليهودي بهذا التقليد حتى بعد لحظة فيلون الإسكندري بأن سنت قاعدة فقهية عند حكماء التلمود بمقتضاها يمنع على الفقهاء و الباحثين الحديث عن سفر التكوين التوراتي وتأويلاته أمام طالبين اثنين مخافة أن يكون لدى أحدهم عدم إستعداد فكري و نقص في النضج الذهني لا يسعفه من استيعاب هذه التأويلات.

وهذا يقودنا مباشرة للحديث عن نظرية الــتأويل عند فيلون الإسكندري.

نظرية الــتأويل عند فيلون الإسكندري

تبدأ نظرية التأويل عند فيلون الاسكندري بملاحظة أساسية مفادها أن الكتابات المقدسة عند العبريين تحتوي على دلالتين اثنتين بمعنيين مختلفين.

المعنى الأول حرفي ظاهر Littérale و المعنى الثاني باطن Sous-jacente. و هذه الدلالة الباطنية الخفية تستدعي بالضرورة رفع اللبس عنها

حتى تظهر للناس كحقيقة واضحة. غير أن رفع اللبس عن العبارة المقدسة ليس في متناول كل الناس بل لهذه المهمة أصحابها من ذوي

الإختصاص العارفين بأسرارها والقادرين على فك رموزها لأن "الحقائق الأقل بداهة بالنسبة للعموم تجد العارفين بها وحدهم القادرون على تجاوز المحسوسات إلى معانقة المعقولات فيرونها رأي العين" 10.

إن هذا المنهج التأويلي المجازي La méthode Allégorique الذي يعود له الفضل في استخراج المعرفة الحقة بالذات الإلهية و بأنواع الفضائل الأصيلة من ظاهر النص المكتوب. هو في نظر فيلون الإسكندري أشبه ما يكون بالسر الخفي المحجوب عن عامة الناس الذين يفهمون أن المقصود بكلمة نبع مثلا الواردة في سفر التكوين الإصحاح 2-6 على أنه نهر النيل في مصر و هذا غير صحيح11. و شجرة الحياة المقدسة في الجنة ما هي في حقيقة الأمر إلا تجسيد للفضيلة الكبرى التي تتفرع عنها باقي الفضائل أما الأنهار الأربعة التي تجري في عدن فما هي إلا رموز للفضائل الأربع المحمودة وحتى القديسة ريبيكا أم النبي يعقوب عندما تحكي التوراة عن كرمها وسقيها الرجال العطشى من مائها العذب ما هي في حقيقة الأمر إلا تجسيد للفضيلة العليا عندما تعطي تألقها للمؤمنين من الرجال الراغبين فيها والمعرضين عن الملذات المحسوسة 12 .

محنة النبي أيوب المشهورة في التوراة كما في القرآن، يرى فيلون الاسكندري أنها تحتاج هي الأخرى إلى تأويل عاجل، فقول أيوب مثلا "إني أرى الإله في جسدي" قد يفهم منه العوام أن الإله كباقي الأجسام المرئية

يخضع لمنطق الرؤية الفيزيائية التي تستوجب حدودا للمكان والزمان لجسم مرني و هذا يتنافى مع تقاليد الدين اليهودي النافرة من كل تجسيم أو تشبيه قد يطال الذات الإلهية المقدسة.

يؤكد فيلون الإسكندري بقوة على أهمية تنزيه الذات الإلهية عن كل تشبيه يمكن أن تلحقه بها قراءات العوام وبعض فقهاء التلمود الحرفية للتوراة. فصورة الإله في عقيدة اليهود في نظر فيلون يجب أن تختلف بشكل جذري عن صورة الإنسان. لذلك عمل على التمييز بين طبيعة الذات الإلهية الواحدة البسيطة Simple وغير المادية وبين الإنسان الكائن المادي المركب.

وللإقتراب من الذات الإلهية يرى فيلون الاسكندري أن هناك طريقا وحيدا يمر من النوس*Noûs تلك المنطقة العاقلة في الروح، وعندما نقرأ في سفر التكوين الاصحاح1 الآية 26 أن " الإنسان خلق على صورة الإله فلا يعني ذلك في أعين المنهج الفيلوني أن الشبه بين الخالق والمخلوق هو شبه الوجه المعكوس في المرآة كما قد يفهم خطأ من الآية بل المعنى المقصود هو أن الإله من حيث هو العقل الاسمى تنبطق أو تفيض عنه العقول والأرواح الأخرى و تبقى متصلة به عن طريق التأمل والفلسفة والغنوص والتصوف، فإذن المقصود من الآية هو أن "العقل هو هادي الروح " وحتى المحرومون من نور العقول والقلوب يقول فيلون " فهم أيضا يتلقون بذورا من الروح المقدسة تجعل منهم مسؤولين وتزرع فيهم روح الوعي الأخلاقي "13.

إن الإنسان من حيث هو Noûs، دائما حسب الطرح الفيلوني الاسكندري، هو مخلوق صادر عن صورة الإله اللوغوس الذي هو بدوره صورة من الإله تماما كما تصدر الصورة عن المصدر الأول و الحقيقة الأسمى. وبمناسبة ترتيبه لهرم الموجودات يقر فيلون في كتابه "خلق الكون" بوجود تعقيدات فيما يخص مكانة الإنسان في الوجود :

فالإنسان ينقسم إلى نوعين إنسان مثالي Idéal وإنسان أرضي Terrestre. النوع الأول أي الإنسان المثالي ليس صادرا بشكل مباشر عن الذات الإلهية بل هو مخلوق انطلاقا من صورة الإله أي اللوغوس وجدير بالذكر هنا أن إصرار فيلون على إعطاء اللوغوس مكانة مركزية في فلسفته مرده إلى رؤية منهجية تحرص على ابقاء مسافة كافية بين مفهومه للإنسان وتصوره لحقيقة الذات الإلهية المنزهة.

إن هذا الإله المجهول الهوية والمحجوب الصفات والماهية يظهر لجميع من رغب فيه كل حسب قدراته وإمكانياته الروحية والتربوية يضيف فيلسوف الإسكندرية، ففي طريقها إلى معانقة المطلق يجب على "الروح" أن تبتعد عن المحرمات و تنفذ الوصايا الإيجابية. بعد ذلك يجب عليها أن تقترب من العناية الإلهية و تشهر توبتها، و أثناء صعودها يجب أن تقبل وتقر بملكوت الإله وجلاله حتى تحظى بحب الخالق واللوغوس مالك الحكمة الخالدة. و حتى أولئك اللذين لم يبلغوا درجات عالية خلال تجاربهم الدينية يحصلون على رعاية رب الكون... كل حسب خصوصياته، مادام إن الإله ينزل حتى إلى أكثرنا إفتقادنا للفضيلة "14.

هذه العناية الإلهية في نظر فيلون، هي من يخلق الأمل في قلب الإنسان و يشجع روحه على الإنطلاق نحو المطلق. "إنها تولد فيه الملكة الأكثر أصالة عند الإنسان "يقصد مشاركته في الطبيعة العاقلة و بالتالي لمسه للقرابة التي تجمعه بالإله 15 .

وبفضل اللوغوس الذي يشغل مهمة الوساطة بين الخالق و المخلوقات يستطيع المذنبون، دائما حسب النسق السيولوجي الفيلوني الحصول على غفران مبدئي مادامت طهارته و صورته تشبه خالقه 16 .

أما بالنسبة للحكماء " فكلمة الإله تكون بردا و سلاما عليهم " لأنها يقين ونور، نور اللوغوس يمكن هذه الشريحة من الناس من إمتلاك ناصية المعرفة عن طريق الحدس و بشكل مباشر من ذات الإله. هاته المعرفة المختلفة عن المعرفة البرهانية اللامباشرة نابعة ليس من ذات الإله و لكن من " فعل الإله في العالم " أي في قوانين العالم الفيزيائية.

إن اللوغوس عند فيلون الإسكندري هو أكبر شاهد على الحقيقة العليا، إنه تعبير على أن الوجود الحق يتجاوز اللوغوس وباقي القوى، إنه يتجاوز الفهم ويعصى على التشبيه والتمثيل، وبالتالي وحدها الأرواح الطاهرة المستعدة تستحق الولوج إلى عالم تيولوجيا السلب . La théologie Négative

الأخلاق عند فيلون الإسكندري:

نقطة الإرتكاز في الأنتروبولوجيا الفيلونية تكمن في الإدعاء بأن الشخصية الإنسانية مكونة من خليط. روح و جسد.

الروح وتتكون من نفس عاقلة و تسمى أيضا عقلا Nous و تسمى في بعض الأحيان النفس المديرة Partie Directrice. وهناك النفس غير العاقلة Irrationnelle التي تنقسم إلى خمس حواس إضافة إلى ملكة اللغة وغريزة التوالد. لا يهمنا في هذا المقام السؤال عن مدى تأثر فيلون بسيكولوجية أفلاطون و باقي المدارس الهيلينية التي عاصرها فتلك مسألة بذاتها للتعيين. بل المهم عندنا هنا هو كيف وظف فيلسوف الإسكندرية هذه المفاهيم في إنشاء نسقه الأخلاقي الخاص والذي يبدأ بالإحتفال بالعقل الإنساني وتقديس مصدره ثم ما يلبث أن يعبر عن امتعاضه منه وشكه في قدراته وطموحاته. فالعقل حسب فيلون الإسكندري محكوم بالحواس المادية كما انه قد نشأ من التراب ويعشق الموجودات المجسمة "17. لذلك ستكون كل أحكامه قاصرة ورهينة بما يتلقاه من الحواس الخمس، وخلاصات المجهودات الذهنية لا تعدو أن تكون أفكارا ولا ترقى على مستوى المعرفة.

وفي أماكن أخرى من المتن الفيلوني نجد فيلسوف الإسكندرية الأول يعتبر العقل إمتدادا Extension للإله أو اللوغوس و هذا يعني أن العقل البشري ليس معزولا مع باقي الحواس بل هو نور يشع مباشرة و يصدر عن الذات الإلهية.

يقر فيلون بوجود تعارض بين الإنسان من حيث هو جسد وحواس ورغبات ومن حيث هو روح باعتبارها قبس و نور إلهي يرنو للهروب من سجنها و يشتاق لمعانقة مصدره الأول و تحقيق ولادته الجديدة. هذه الروح يقول فيلون بأنها "تعرفنا حق المعرفة بينما نجهل نحن كل شيء عنها. إنها تأمرنا و نحن نطيع "18.

لكي نقترب أكثر من النسق الأخلاقي الفيلوني ولرفع اللبس الذي يحيط ببعض المفاهيم الرئيسية داخل هذا النسق مثل مفهوم العقل وعلاقته بالحواس المادية من جهة ثم السؤال عن ماهيته من حيث هو امتداد للوغوس من جهة أخرى، لابد من التطرق ولو بشكل مقتضب لمفهوم محوري في أخلاق فيلون الاسكندري اقصد مفهوم الفضيلة.

تبدأ الفضيلة*La vertu، أهم المفاهيم المؤسسة للمشروع الأخلاقي الفيلوني على الإطلاق، ويقضي بضرورة وعي الإنسان الكامل بضعفه وقلة حيلته أمام غريزته الطبيعية المركبة المسيطرة، بأن فكل شيء فينا خاضع لقوانين الطبيعة، كل عضو من الجسم من يد وعين وقدم وأعضاء تناسلية كلها موجهة نحو غاية بعينها. كما يجب الوعي بالروح السفلى " L'esprit Inférieure التي تبقى وظيفتها هي توجيه هذه الحواس والتنسيق في ما بينها19.

للخروج من هذا المأزق يقترح فيلون الإسكندري ما يسميه بتحقيق "الولادة الجديدة" وذلك بالإعتماد على الروح العليا L'esprit Supérieure القادرة وحدها على إقامة نوع من التوازن والنظام داخل جسم الإنسان

المركب. فكما أن عناصر الكون منظمة و متصلة بقوانين كونية ممثلة في اللوغوس ومضبوطة من طرفه، فكذلك بالنسبة للإنسان لوغوس مدعو لتطبيق قوانيين الروح الحقيقية العليا. وعادة ما يطلق فيلون الإسكندري خصوصا في كتابه "خلق الكون" إسم "الروح" و "اللوغوس" على المبدأ العلوي في إشارة منه إلى كون هذه الروح صادرة عن الإله خص بها الإنسان عند خلقه.

إن المهمة الأخلاقية التي خص بها فيلون الإسكندري "الروح العلوية" هي التحكم في الطبقة السفلى للجسد "لوضع حد لتسيب الرغبات والملذات" بشكل دائم، تماما كما يحدث في إدارة شؤون المدينة من طرف الحكام يجب أن يحدث الإنسان نظاما داخليا يمكنه العيش بسلام مع الآخرين. غير أن هذا النظام يجب أن يكون قادرا على ادارة شؤونه بشكل سليم لذلك ينصح فيلسوف الإسكندرية بعدم الإعتماد على شخصية الانسان بإمكانياته المحدودة المركبة. بل يجب الإتصال بالنظم الأسمى للطبيعة ، نظم روحية ذات المصدر الإلهي.

لقد كان الهم الأكبر بالنسبة لفيلون الإسكندري في نسقه الإبستمولوجي على الأقل، هو ردم الهوة التي تفصل الكتابات المقدسة خصوصا التوراة عن قوانين الطبيعة الفيزيائية التي كان أرسطو أهم الدحثين الواضعين لأسسها. ثم الإشتغال على مستوى الأخلاقي على مفهوم الإنسان الداخلي بحيث يصبح هاجسه الأول في الوجود هو العمل اللامشروط من اجل تجنب الخطيئة التي لا يختلف فيلون الإسكندري عن أفلاطون في تعريفه إياها بأنها "الخوف من إلحاق الأذى بالآخرين".

إن أهمية المشروع الأخلاقي الفيلوني تكمن في رؤيته لمختلف تجليات الحياة المادية على أنها تمظهرات لما هو ميتافيزيقي. وجميع الفضائل حتى الجزئي منها والمرتبط بسلوكات الإنسان وجعلها فيلسوفنا متصلة بمبدأ عام للفضيلة. كذلك فعل بالنسبة لوصايا التوراة وتعني بالعبرية "القانون" وإعتبرها صادرة عن مبدأ عام للقوانين، كما فسر كيف أن مجموع هاته القوانين تجد مثيلاتها في قوانين وأخلاق اليونان.

هوامش

1 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand culin 2004 p 80

2La pensee juive Andre chouraqui que sais je 1995 puf p60

3 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand culin 2004 p 80.

4 Roccioti the histry of israel vol 2 p 17

5 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand colin 2004 p85

6 Salomon Munk MELANGRE DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J VRIN PARIS P 466

7 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand colin 2004 p 80

8 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand colin 2004 p 85

9 Ibid p 85

10 Ibid p 85

11 Ibid p 83

12 Ibidp 85

13 Ibid p 89

14 Ibid p 91

15 Ibid p 92

16 Ibid p 92

17 Ibid p 92

18 Ibid p 87

19 Ibid p 88

سعيد بن يوسف الفيومي

أو الإرهاصات الأولى لظهور علم الكلام اليهودي.

يقدم تاريخ الفلسفة العبرية سعيد بن يوسف الفيومي* 882م-942م على أنه أهم وأشهر ممثلي الكلام اليهودي خلال القرون الوسطى وأول المؤسسين للنظر الفلسفي داخل الثقافة اليهودية بشكل عام[1].

ولد سعيد بن يوسف في الفيوم المصري سنة 882م، ثم انتقل منه إلى بعض مراكز التعليم اليهودية بافريقية والضبط القيروان ثم إلى فلسطين قبل أن يستقر في بغداد سنة 922م. هناك شغل منصب رئيس أكاديمية اليهود في بغداد. لم تكن طموحاته الفكرية تخفى على أحد حينما كتب رسالة ينتقد فيها كتابات عنان بن داوود رئيس جماعة القرائين[2] والذي أعلن تمرده على رموز الطائفة البغدادية بعدما رفض أعضاؤها تعيينه كوون[3] عليهم وفضلوا عليه الوافد الجديد المتحمس للبحث والترجمة الذي لم يكن سوى سعيد بن يوسف الفيومي.

حدث ذلك في ظل خلفاء الدولة العباسية المتنورين المأمون المعتصم والواثق الذين أسسوا ما اصطلح عليه اللاحقون بدولة العقل.

فما هي إلا فترة محدودة على توليه منصب الكاؤون حتى أنجز ترجمة للتوراة إلى العربية، و كتب كتابا في قواعد اللغة العبرية و تعليقا حول سفر التكوين، إضافة إلى كتابه الأساس" الإيمانات والإعتقادات جميعها باللغة العربية. هذا الكتاب الذي يعد إلى جانب كتاب "التعريفات" لإبن إسحاق الإسرائلي و "دلالة الحائرين" لإبن ميمون و "ينبوع الحياة" لإبن جبيرول. من أهم ركائز النزعة العقلانية الكلاسيكية داخل منظومة الفكر اليهودي في القرون الوسطى.

يحضى مفهوم العقل بمكانة خاصة عند سعيد بن يوسف الفيومي ففي مقدمة كتابه الشهير " الإيمانات و الإعتقادات " يبدأ بتوجيه الحمد الشكر وللإله الخالق على نعمة العقل الذي به " يستطيع الإنسان فهم الموجودات بشكل صحيح و يتجنب الشكوك التي تعيق أحكامه "4. إن سلطة العقل في نظر سعيد الفيومي يجب أن لا تقل عن سلطة التوراة في ملة الموسوية. لذلك ليس فقط من حقنا إعمال العقل لفحص وفهم تراثنا العقدي الديني بل أصبح من واجبنا القيام بذلك قصد الدفاع عن المقدس والرد عن خصومه. إن العقل يعلمنا نفس حقائق الوحي الذي هو أسمى أنواع المعرفة لذا فمن واجب العقل ترتيب أوراق العقيدة و الحرص على إحاطتها بسور عال يحميها من إدعاءات "النصيين" وخصوصا القرائين.5.

واضح إذن أن كتاب "الإيمانات والاعتقادات" أريد له أن يكون فحصا للإعتقادات الدينية اليهودية على ضوء نور العقل في أفق محاولة تقديم نوع من الدعم لها والدفاع عنها عند الحاجة. في هذا الإطار يمكن أن نقرأ محاولته رفع كل لبس عن وجود أي نوع من التعارض بين العقيدة المتمثلة في فقرات من التلمود تبدو مناهضة لكل من يشتغل بعلوم غير علوم الدين بدعوى أنها لا تؤدي إلا إلى بدع و ضلالات مرفوضة. سعيد الفيومي يرد ببساطة على أن هذا الكلام لا يتعدى كونه إشاعات عوام لا علم لهم بحقائق العقيدة. وكغيره من متكلمي القرن التاسع الميلادي كان على سعيد الفيومي أن يبدي مواقفه الواضحة من مجموع القضايا والإشكاليات التي كانت تشغل بال باحثي ومفكري ذاك العصر. فأطروحة قدم العالم الأرسطية مثلا كانت تسيل الكثير من المداد والدماء في صفوف المتكلمين مسلمين كانوا أو يهودا نظرا لتعارضها الواضح مع معطيات العقيدة المقدسة لدى الطرفين والقائلة كما هو معلوم بخلق العالم بدل قدمه وغير ذلك من الاشكالات الحساسة.

بالنسبة لـ " أب الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى حسب تعبير ألبير بن سوسة، كان تأثر سعيد الفيومي بالفكر المعتزلي واضحا. فالعالم عنده مخلوق وأيات التوراة تشهد بذلك العالم مخلوق من لاشيء لكنه في دفاعه عن هذا الطرح يفضل الاحتجاج بأربع دلائل توضح نزعته العقلانية بدل من الحجج الفقهي.

اول هذه الدلائل عند سعيد الفيومي هو تناهي العالم La finitude du Monde :

إن قوة متناهية حسب سعيد الفيومي لا يمكن أن تكمن في عالم لا متناهي، هذه القوة التي تجعله يستمر في الوجود جعلت له بداية سائرة نحو نهاية فهو إذن غير قديم بل مخلوق.

الدليل الثاني مرتبط بوجود قوة عليا واضحة الوجود تربط و تنسق بين مختلف موجودات العالم لتجعل منها ما هي عليه، و هذا ليس صدفة بل دليل على وجود إرادة واضحة للخالق.

الدليل الثالث أرسطي بمقتضاه: كل جسم موجود له بالضرورة ماهية مولدة أو صادرة بحادث. هذه الحجة تستدعي بالضرورة الدليلين السابقين. فتناهي الجسم وماهيته من جهة والمبدأ الذي يجمع بين هذه الماهية وبين الحادث من جهة أخرى.

الدليل الرابع مرتبط بالزمن إذ يستحيل حسب سعيد الفيومي أن يكون هناك زمن لانهائي قد مر على وجود العالم، و على الذين يقولون بالعكس أن يقبلوا أن مدة لا محدودة قد مرت حتى وقتنا الحاضر وهذا طبعا محال.

الإشكالية الثانية التي أولاها سعيد بن يوسف الفيومي إهتماما خاصا كغيره من متكلمي بغداد والبصرة، ليست سوى الإشكالية المشهورة المتعلقة بالذات والصفات. ومعلوم أنها إشكالية تخص منطق اللغة أكثر من أي شيء

آخر. فماذا يمكن أن نقول عن الذات الإلهية مثلا ؟ وما هي الأشياء التي لا يمكن أن نقولها عنها؟.

فإذا كان منطق اللغة يجبرنا على إستعمال أسماء وصور وصفات وأفعال من جهة فان هذا المنطق ذاته من جهة أخرى يمنعنا من تشبيه هذه الذات بما حولها من محسوسات مما يجعل العودة إلى اللغة مهما كانت راقية ومضبوطة في هذا الموضوع غير مأمونة الجانب.

أما التوراة فهي تستخدم كلمات عادية " يومية لوصف الإله وصف وأفعاله رغم ذلك فهي تقدم الإله على أنه ليس له شبيه وأنه فوق الكلمات. ويرى سعيد الفيومي بأن التوراة كانت مجبرة على إستعمال هذه اللغة العادية حتى يتسنى لها الوصول إلى أذان الناس وعقولهم " فإرادة الإله لم تبحث عن المعنى العميق للأشياء بل كانت تستهدف المعنى الحقيقي البسيط "6 و يبقى للعقل إمتياز معانقة هذا المعنى الموافق للعقيدة الدينية.

لقد كان سعيد بن يوسف الفيومي شديد النفور من كل أشكال النزعات المشبهة والمجسمة الرائجة انذاك في بغداد وغيرها وكان يرى أنها غريبة عن ثقافة و تقاليد النصوص العبرية القديمة التي كانت تتجنب الأفكار والتعابير التي قد يفهم منها أي نوع من التجسيم.

ومن المشهور عن كاؤون أكاديمية بغداد أنه أفتى بأن من اقترب من تجسيم الذات الإلهية من قريب أو من بعيد فهو مبتدع ضال 7. وحتى اذا إستعملت هذه النصوص بعض الكلمات المجردة للحديث عن جوهر الذات

الإلهية المستقرة في قمة هرم الوجود فيجب أن تؤول هذه المفاهيم من قبل أصحاب الإختصاص حتى لا يحصل تعارض أو تضارب بين الكلمة المجردة و بين الذات الإلهية المقدسة.

إن موضوع " رأس الإله" مثلا الذي تتحدث عنه النصوص الدينية يجب أن لا يفهم منه في رأي سعيد الفيومي الرأس الذي نحمله نحن البشر فوق الأعناق بل المقصود هو الإشارة إلى المكانة المتميزة والمقدسة التي يحظى بها الإله بين باقي الموجودات باعتباره مبدعها وخالقها. وعندما تذكر "عين الإله " فالمراد هو الإشارة إلى الرعاية واللطف اللذين يخص بهما الخالق مخلوقاته و كذلك الأذن فمعناها دائما حسب تأويل سعيد الفيومي أن الإله يسمع دعاء داعية، ويده ما هي إلا رمز للقوة والبطش وكذلك للحكمة العادلة التي يتمتع بها الخالق إلى غير ذلك من الرموز ودلالاتها يسوقها سعيد بن يوسف الفيومي دفعا لكل حس تجسيمي تشبيهي يمكن أن يلحق بالذات الإلهية.

مشكلة أخرى ينتبه إليها عميد أكاديمية بغداد , الشهيرة بفتاويها الفاصلة في كل ما يردها من استفسارات من كل أنحاء العالم آنذاك المرتبطة بعلوم الشريعة الموسوية ,تطرحها قراءة التوراة وهي مرتبطة برؤيا الأنبياء خصوصا رؤيا النبي حيزيقيال الشهيرة و رؤيا إيزاي المعروفة بنفحتها التشبيهية المليئة بصور تجسيم يصعب تأويلها أو الدفاع عنها دون المساس بجوهر رسالتها النبوية.

هذه المرة المشكلة التي أمام فيلسوفنا ليست مشكلة منطقية ولا مشكلة صفات كان يراها " صفات ذاتية "، فالموضوع يتعلق بتحديد من كان جالساً على العرش" في رؤيا النبيين سابقي الذكر؟.

جواب سعيد الفيومي واضح وصريح، المستوي على العرش ليس هو الإله بل هو صورة لمخلوق إلهي صمم خصيصاً لهذا الغرض كذلك الشأن بالنسبة للعرش كل ذلك يضيفه كاتب " الإيمانات والإعتقادات" من أجل إكمال المعجزة الخارقة أمام أعين الأنبياء " إنها صورة أكثر جلالاً من الملائكة بوجه نوراني خارق " " إنه مجد الإله ".

فإذن لم يكن الإله هو الذي ظهر في رؤيا حيزيقيال وايزاي بل مجرد مخلوق نوراني دليل سعيد الفيومي في ذلك هو النصوص التوراتية التي تقول بأن الإله لا يتحدث إلى الأنبياء إلا بواسطة باستثناء موسى واستيندا إلى النصوص التوراتية الممحصة بالنظر العقلي عمل

سعيد الفيومي على تنقية العقيدة اليهودية من بعض الشوائب التي لحقت بها من جراء احتكاكها ببعض الثقافات والديانات الإشراقية المنتشرة في حران وبابل و غيرها والتي عرفت بفولها بحكمة الكواكب السيرة ونظرية الحلول8. كما فاجأ الكثير من أنصار البغداديين بمناسبة أحد تعليقاته على محنة النبي أيوب بنفيه لوجود الشيطان 9 .

هكذا إستطاع سعيد الفيومي أن يبقى وفيا لنهجه العقلاني بدون المساس بأسس الدين اليهودي بل إنه تمكن من الدفاع عنه في الكثير من المناسبات ضد النزعات المشككة و المشبهة و غيرها.

إن أهمية سعيد الفيومي الذي كان يحضى باحترام وإصغاء جميع الطوائف اليهودية من الشرق إلى الغرب كما يقول الأستاذ حاييم الزعفراني تكمن في أنه أظهر لأبناء جلدته من اليهود أن دينهم لا يخشى أنوار العقل بل هو بالعكس قادر على إستثمار تلك الأنوار في بحثه عن تدعيم ركائزه عند الحاجة. غير أن رؤية عميد أكاديمية بغداد لعلاقة العقل بالنص المقدس تحتاج إلى بعض التوضيح. فالأوامر والمعتقدات الدينية تنقسم إلى نوعين: واحدة يسميها أوامر عقلية "سخليوت" يستطيع العقل أن يشاركها إجتهاداتها وبإمكانه مناقشتها والبحث عن مغزاها ومعناها، وثانية تحتوي على أوامر سمعية "شمعيوت" وعقائد تقليدية دوغمائية لا مكان للعقل فيها ولا يستطيع سبر أغوارها و فهم أبعادها وأهدافها.

كمثال على التعاليم الأولى التي تقبل إعمال العقل لفهم الغرض منها وفهم غايتها، يسوق سعيد الفيومي مثال تحريم التعاليم الدينية لمسألة المشاعة الجنسية وذلك لأنها تنتج لنا أبناءا بدون آباء مما يعني طرح قضية الميراث والنسب والهوية وغيرها. السرقة محرمة لأنها تعني استيلاء الطرف السارق على مصالح المسروق. أما التعاليم التي ليس بإمكان العقل فهمها إلا بشكل جزئي فهناك مثلا تخصيص يوم السبت كيوم مقدس للعبادة والصلاة أو يوم في السنة تحرم فيه بعض الأطعمة والحيوانات أو مسألة المحارم.

وعيا منه بصعوبة تقديم أي تفسير لهذه القضايا يكتفي سعيد الفيومي هذه المرة على غير عادته بالقول بأن فهم الإنسان لا يستطيع الإحاطة بما إحتفظت به الإرادة العليا للإله في علم الغيب. وإذا كان الفهم البشري والعقل الإنساني يشكوان من هذا العجز وعدم الكفاية فإن ذلك يفتح الباب واسعا أمام النصوص المنزلة لإثبات جدارتها وأهمية وزنها. وإذا كان العقل البشري يكتفي مثلا بفهم مسألة الإعتراف بالجميل وشكر صانعه فإنه، حسب سعيد الفيومي، لا يمدنا بالطريقة ولا بالكيفية التي يجب أن يكون بها الإعتراف بالجميل أو الوقت الذي يجب أن يتم فيه. وإذا كان العقل السليم لا يرى في المشاعة الجنسية إلا السوء و الخطر فإنه لا يمدنا مثلا بالكيفية التي يمكن إتباعها شرعا في تحقيق الزواج مثلا. وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف العلاقات الإجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يحتاجها الإنسان، فالعقل مثلا قد يفهم ويقبل أن لكل جريمة عقاب لكنه لا يفيدنا كثيرا عندما نطلب منه تقديم أسلوب أو طريقة للقيام بذلك.

بدون النصوص المنزلة دائما حسب فيلسوف بغداد يجد الإنسان صعوبة في إختيار الطريق الصحيح ومن هنا جاءت شرعية و قوة النبوة والأنبياء. ولكن كيف نميز النبوة الحقة من الدجل؟.

بالنسبة لسعيد الفيومي على من يدعي النبوة أن يأتي بمعجزة حقيقية وعليه إظهار قوته على تغيير مسار الأشياء الطبيعية بشكل واع بعيدا عن محاولات الدجالين والإشراقيين اللذين يدعون أنهم رأوا الإله جهرا. ويجب على النبي الحق كذلك أن يتلقى ميزة معينة تجعله مختلفا عن باقي الناس. إما

قبس نار أو عمود نوراني وهنا لم يفت سعيد الفيومي أن يؤكد على الطابع المتميز لنبوة موسى الذي تكلم إلى الإله من دون حجاب.

لم يكن سعيد الفيومي من فقهاء اليهود المتحمسين لإدماج منهج التأويل المجازي في نسق الدين الموسوي بدون قواعد ، و كان يرى في المشتغلين بصناعة التأويل المجاني للنصوص المقدسة مجرد مبتدعين ضالين. وإذا كانت هناك نصوص من التوراة لا يمكن الوقوف على معانيها الحرفية مثل النص الذي يقدم حواء على أنها أم لجميع المخلوقات فإن سعيد الفيومي يقول بأن الأسد و الثور اللذين لا يمكن اعتبارهما من سلالة الإنسان، لذلك وجب علينا تأويل هذا النص لتصبح حواء منبعا للحياة و حتى يصبح المعنى مقبولا من طرف العقل. كما لا يستطيع العقل السليم أن يقبل العبارة التوراتية التي تقدم الإله على أنه "نار ملتهبة" لأننا نعرف أن النار من مخلوقات الإله وهذا الأخير لا يمكن أن يشبه بأي شكل من الأشكال أيا من مخلوقاته، إن المقصود إذن بالأحرى هو الفعل العقابي للإله و ليس الإله ذاته.

واضح إذن أنه لا مناص من ركوب بحر التأويل المجازي رغم الأخطار المحدقة التي يشكلها على النسق الديني المقدس، لذا يرى سعيد بن يوسف الفيومي أنه من الضروري وضع قواعد وشروط تحدد متى وكيف يمكن القيام بهذا التأويل أو ذاك وعموما يقترح سعيد الفيومي أربعة حالات يجوز فيها التأويل المجازي للنص التوراتي.

أولا: النية في رفع أي تعارض حاصل بين النص الديني وسياق المعنى..

ثانيا: جعل النص غير متعارض مع مقتضيات العقل.

ثالثا: رفع أي نوع من التعارض بين نص توراتي واخر.

رابعا: أن لا يكون التأويل متعارضا مع البنية التقليدية والدينية بشكل عام.

وخلاصة القول إن كاؤون الاكاديمية البغدادية كان مهموما ومتحمسا الى حد كبير وعمل كل ما في وسعه لإدماج أبناء ملته بمرجعيتهم الدينية الموسوية التقليدية الضارب في القدم داخل ذلك الزخم الفكري الفلسفي الكلامي الذي طوره زملاؤهم المتكلون الإسلاميون واحتضنه بعض الخلفاء المتنورين حتى أن بعضهم اتخذ من بعض الطروحات الاعتزالية جزءا من الايدولوجيا الرسمية لدولة الخلافة العباسية ()].

لذلك لم يكن صدفة اختيار سعيد بن يوسف الفيومي أرض العراق ليستقر فيها بشكل نهائي وهو المصري الذي جاب الأرض شرقا حيث اكاديمية فلسطين وغربا حيث القيروان التي احتضنت صديقه إسحاق الاسرائيلي. لكنه ذهب إلى بغداد بالذات وفي تلك الفترة بالذات لأنها في رأيه المتواضع كانت تحتضن أقوى مظاهر الفوران الفكري والأدبي في شتى المجالات والتي استفادت من أجواء الانفتاح الكبير على علوم وفنون الأمم الأخرى، حسنتها مبادرات سياسية شجاعة للقائمين على شؤون الأمة استمرت منذ زمن المأمون إلى عهد الواثق مرورا بالمعتصم. بدات ملامح تلك النهضة الكبرى تستثبت الأمن والاستقرار السياسي واكبه الرخاء الاقتصادي الذي عرفته دولة العقل في الإسلام كما يسميها البعض مما انعكس ايجابا وبشكل مباشر على الوضع

الأقليات اليهودية المنظمة بشكل جيد إجتماعيا سياسيا تحت نفوذ الرأس كالوت المكلف بتدبير الشأن المحلي بكل استقلالية عن الخلافة ثم الكاؤون المكلف بتدبير الشأن الديني و إصدار الفتاوى وغيرها.

كما إستفاد يهود الطائفة العراقية عموما والبغداديين على وجه الخصوص من تلك النهضة الثقافية التي عرفت بعصر التدوين مع المأمون وما تلى ذلك من إنفتاح وتسامح قل نظيرهما. كما نعتقد بأن هذه الفورة الفكرية التي عرفها الفكر العبري الوسيط والتي يعتبرها المختصون بمثابة المنعطف الأهم في تاريخ الفكر اليهودي بشكل عام هذا المنعطف سيعطي الانطلاقة الحقيقية للفلسفة اليهودية وبالتالي سيضعها على السكة الصحيحة نحو المستقبل.

أقول ما كان لكل ذلك أن يكون و يساندنا في هذا الطرح الأستاذ حاييم الزعفراني11 لو لا استلهاماتها، يقصد طبعا تلك النهضة الفكرية ,العميقة المتأثرة بظواهر مماثلة عرفها المجتمع العربي الإسلامي وخطوة خطوة أصبحت الفلسفة الإغريقية مصدرا خلاقا بالنسبة لليهود بعد أن توجسوا منها خيفة لقرون طويلة للأسباب التي أشرنا إليها سابقا وكان للقراءة الأولية للعرب دور الممهد والمطمئن إلى حد كبير لانفتاح اليهود أخيرا على علوم وفلسفة اليونان.

هوامش

• اسمه سعيد ابن يوسف الفيومي بانتقاله إلى العبرية صار سؤويا تم تبسيطه إلى سعدية

1 إن اندري شوراكي الفكر اليهودي الفصل المخصص لسعدية كؤوب ص69

2 القرائين جماعة من المتكلمين اليهود رئيسها هو عنان بن داود و كان يقول التخلي عن النصوص المقدسة الغير مكتوبة في أصلها يقصد المشنه و التلمود والمدراس كما أمن بإعمال العقل حتى في كل القضايا الدينية وقد كان عنان بن داود يطعن في صلاحيات المؤسسة الحاخمية المحتكرة لتفسير التوراة وقال بأن لكل يهودي الحق في تأويل أي نص في التوراة وبأنه غير ملزم به إذا لم يفهم معناه.

3 كاؤون وتعني العبقري بالعبرية.

4 La philosophie juive Maurice Reben HAYOUN Armand colin 2004 99p

5 ibid p 101

6 Ibid p 100

7 Ibid p 101

8 Salomon Munk MELANGRE DE PHILOSOPHIE JUIVE ET

9 ARABE LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J VRIN PARIS P 478
Salomon Munk MELANGRE DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE LIBRAIRIE PHILOSOPHIQU J VRIN PARIS P 478

10 انظر محمد عابد الجابري مدخلا في القران الكريم ج الأول في التعريف بالقران دار النشر المغربية الدار البيضاء ص 109

11 le judaisme maghrebin le maroc terre des rencontres des cultures et des civilisations edmarsam 2003 p91

أبو يعقوب إسحاق الإسرائيلي

بوابة الأفلاطونية المحدثة إلى الفكر العبري الوسيط.

لا تسعفنا المصادر البيوغرافية القديمة للحديث بتفصيل عن حياة الفيلسوف اليهودي أبي يعقوب إسحاق الإسرائيلى الذي عمر طويلا 855 955م. الأخبار القليلة التي وصلتنا عن حياته يعود فيها الفضل الى ما نقله إلينا المؤرخ الأندلسي ابن جلجل النصف الثاني من القرن العاشر الذي يروي أن أبا يعقوب اسحاق ولد في مصر ثم هاجر الى القيروان حيث تعرف على طبيب بغدادي الأصل إستقر بالقيروان ومعه يضيف ابن جلجل ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة وإسمه إسحاق ابن عمران وكان يلقب بسم ساعة "1، يبدو أن فيلسوفنا كان قد تتلمذ على يديه كما يحدثنا ابن جلجل وانه إشتغل بالطب و برع فيه حتى صار طبيبا خاصا لصاحب افريقية ومؤسس الدولة الفاطمية عبد الله المهدي"2.

حققت كتب الطب التي ألفها إسحاق الإسرائيلي نجاحا ورواجا واسعا في الأوساط المسيحية و الإسلامية على حد سواء مما سهل أو مهد لإنتشار فلسفته

التي يعتبرها المختصون " أولى إرهاصات إنفصال الفكر العبري الوسيط عن علم الكلام في إتجاه التحول إلى الأفلاطونية المحدثة " 3.

إن أهمية إسحاق الإسرائيلي ،يقول أندري شوراكي، تكمن في كونه "يعتبر أول يهودي في القرون الوسطى حاول إقحام الأفلاطونية المحدثة في تيارات الفكر اليهودي ".4.

فبالنسبة لأبي يعقوب بن سليمان إسحاق الإسرائيلي ليس البحث الفلسفي في نهاية المطاف سوى بحث عن الذات الإلهية و"التعاليم التي جاءت بها التوراة و مبادئ الفلسفة الأفلاطونية هي أعلى درجات المثالية التي يجب على الإنسانية تقفي أثارها ".5

وإذا كان إسحاق الإسرائيلي يوافق فقهاء التوراة والتلمود على إعتبار نظرية الخلق هي عصب الفكر الديني اليهودي فإنه يؤكد على ضرورة التمييز بين فعل الخلق الإلهي الذي يصدر الأشياء من العدم وبين دورات الطبيعة التي تصدر بعد ذالك إنطلاقا من الموجودات.

وإذا حاولنا قراءة أهم العناصر المشكلة لأطروحة إسحاق الإسرائيلي فإن أول شيء نصادفه هو تلك النزعة التوفيقية الواضحة في خطابه وهي نزعة تحاول تناول كل المفاهيم الأساسية داخل منظومة الشريعة الموسوية والعمل على جعلها تتفق مع النظريات الكبرى للفكر الأفلاطوني المحدث أو على الأقل محاولة اجتناب كل ما من شأنه أن يشكل تصادما أو تعارضا بين النسقين المتباينين.

- فإذا كان الخالق قد صنع هذا العالم كما تقول الكتب العبرية المقدسة لأجل إظهار بديع خلقه وحكمة صنيعه، فانه خلق قبل ذلك العقل الذي تصدر عنه باقي الموجودات من عقول وروح وطبيعة، فإذن الأمر يتعلق جنسين لواقع واحد.

أولا عالم المعقولات والثاني عالم المحسوسات :

فالروح بأنواعها الثلاثة عاقلة، حيوانية ونباتية، تلتحم مع الجسد لتمكن الإنسان من الاقتراب من الحق وتبوء أعلى الدرجات المتمثلة في معانقة الروح الشخصية بالروح الكونية.

السؤال الذي يجب أن يطرح الآن هو ألسنا بذلك نكون أمام أولى محاولات الفكر العبري الوسيط لتطوير أطروحة أصيلة تمكنه من التوافق مع معطيات الفلسفة الإغريقية وقراءاتها العربية وبالتالي مع معطيات العلم انذاك؟

صحيح أن جل المصادر الحديثة تقدم إسحاق ابن سليمان الإسرائيلي على أنه أول من جاء بالأفلاطونية المحدثة إلى الفكر العبري و معلوم أن المشروع الأساسي كما أراده في البداية أفلوطين و قبله أستاذه نوميوس الأفمي بداية القرن الأول الميلادي هو محاولة دمج الفلسفة الأفلاطونية في بنية الفكر الديني اليهودي بالإضافة إلى بعض عناصر الغنوص الشرقية كما تقدم الكندي وصابئة حران على أنها أهم المراجع التي اعتمدها. لكن الإشكال المطروح هو ماهية خصائص هذه الأفلاطونية المحدثة التي يتحدث عنها إسحق

الإسرائيلي التي تقبل الجمع بينها وبين الكندي و صابئة حران في مكان واحد؟

أما الأفلاطونية المحدثة فلقد أدخل عليها إسحاق الإسرائيلي الكثير من الإضافات الغريبة عنها كالقول بأن الإرادة والقوة الإلهيتين هما صفتان للذات وهما أيضا في نفس الآن حركتها و فعاليتها، لا باعتبارهما مختلفين عنها. وخلاف لما يذهب إليه أفلوطين الذي إشتهر بدفاعه عن الذات الإلهية المتخفية عن الإدراك البشري يعرف إسحاق الإسرائيلي الإله بأنه "الخالق" وأنه واحد ويضيف بأنه بين الواحد والعقل هناك ماهيتين المادة الأولى والصورة الأولى، كما يرى أن هناك ثلاثة عناصر مكونة لملكة النفس التي يجعلها أفلوطين نفسا واحدة. هذه الأطروحة التي تبتعد عن الطرح الأفلاطوني المحدث هي في الحقيقة مقولة أرسطية ويميز فيها بين النفس العاقلة أو النفس الناطقة والنفس النباتية يضيف إليها إسحاق الإسرائيلي نفسا رابعة هي النفس الطبيعية وتسمى أيضا بالطبقة السماوية في الترتيب الاسترولوجي.

كل هذه الإضافات الغريبة نوعا ما عن الجسم الأفلاطوني تجد بعضا من مرجعيتها في الطرح الأرسطي السنسكريتي الحراني وهي لا تلحق القراءة الاسحاقية بأي اضطراب قد يبدو للوهلة الأولى بل تؤشر في حقيقة الأمر عن مدى انخراط إسحاق الإسرائيلي في ذلك الزخم الفكري الهائل الذي كان يتنازع أفلاطون وأفلوطين وأرسطو فيه السيادة خلال سنوات بل قرون مجد فكر الفلاسفة اليونان الثلاثة ولسنا بحاجة للتذكير بأن الفلسفة العربية الإسلامية كانت أحد أهم مناطق نفوذهم.

ولقد وقع إختيار إسحاق الإسرائيلي على الكندي باعتباره يشكل رمزا للحوار والتجاذب الذي حصل بين الثقافة العربية البغدادية وباقي عناصر الفكر الشرقي الحراني و الغربي اليوناني.

وجدير بالذكر هنا أن الكتاب الأساس عند إسحق ابن سليمان الإسرائيلي يحمل عنوان أحد مؤلفات الكندي "التعريفات، ومنذ مطالعتنا للصفحات الأولى لهذا المؤلف اتضحت لنا بجلاء صورة الوجود القوي والشبه المطلق لفلسفة الكندي عند إسحاق الإسرائيلي الذي لا يخفي تأثره بأول فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية وذلك من تبنيه لمجموعة من الأطروحات ومنهج البحث التي طورها الكندي مثل المبادئ الأربع المتعلقة بالبحث العلمي الواردة في كتاب التحليلات6.

ودائما إرتباطا بفلسفة الكندي، التي مثلت أولى المبادرات الفكرية العربية الإسلامية الجادة التي حاولت إستيعاب الفلسفة اليونانية وعملت على تكييف نتائج ما وصل إليه البحث العلمي الأرسطي منه على وجه الخصوص مع معطيات العقيدة الدينية الإسلامية، كما سعت في نفس الآن إلى تجاوز الخطاب الدياليكتيكي الذي طورته الفرق الكلامية والذي بلغت أزمته أوجها مع قضية خلق القرآن الشهيرة عند المعتزلة، اقول ارتباطا بكل ذلك سيقترح أبو يعقوب إسحاق الإسرائيلي انسجاما مع الرؤية الكندية أولا أقساما جديدة للمعرفة بعيدة عن الرؤية الكلامية و قريبة من الفلسفة وحب الحكمة والثاني سيعمل على الانخراط في مشروع متعلق بمدونة تفهم حقائق الموجود والأشياء انطلاقا من عللها الأربع المادية الصورية، الفاعلة والغائية النهائية.

بعد ذلك يضيف إسحاق الإسرائيلي تعريفا ثالثا للفلسفة كان قد أورده أفلاطون مفاده أن" الفلسفة اهتمام مسترسل بأمر الموت " وهو تقريبا ما يتماشى مع التعريف الثالث للكندي القائل بأن الفلسفة هي معرفة الذات. وبتبنيه لهذا التعريف سيجد إسحاق الإسرائيلي اهتماما خاصا لدى القرووسطويين اللاتنيين واليهود على حد سواء وذلك عندما سيأخذون عنه الأطروحة الشهيرة ب "الذات هي المعرفة بكل شيء" وهي في نهاية المطاف أطروحة كندية معروفة.

أما نظرية العقل الواردة في المتن الكندي فقد أخذ إسحاق الإسرائيلي منها وتبنى فكرة العقل الفعال، دائم الحركة والعقل بالقوة والعقل الثانوي الذي يمر من القوة إلى الفعل بينما ترك العقل الرابع في النسق الكندي7 .

إن اهتمام إسحاق الإسرائيلي بالفلسفة العربية الإسلامية وخصوصا ما تعلق منها بأول ممثليها نقصد طبعا فلسفة الكندي يشبهه بعض المختصين بالمشروع النظري لألبير الكبير" الذي حاول نقل أرسطو إلى اللاتينين"، أي أنه حاول نقل الفلسفة البغدادية إلى يهود إفريقية. غير أن هذه الأطروحة لا يمكن الدفاع عنها كثيرا بالنظر إلى كون إسحاق الإسرائيلي كان يكتب باللغة العربية ولم تكن هناك أثار واضحة لهويته الدينية اليهودية في مختلف شروحاته وإستدلالاته لا من التوراة ولا من غيرها من التراث الديني اليهودي نستثني من ذلك كتاب العقل والروح الذي يحتوي على بعض الأمثلة من التوراة 8. بل الراجح عندنا هو أنه كان منخرطا بقوة في ذلك الزخم الفكري الهائل الذي خلفه عصر الترجمة العباسي و انه كان يكتب كباقي زملائه

المسلمين والنصارى والصابئة وغيرهم كثير كانوا منهمكين في ترجمة عند وفلسفة الآخر اليوناني الغربي في محاولة لفهمه والعمل على استيعابه وتضييق الهوة التي تفصله عن الذات الشرقية.

وأما كون ابن يعقوب قد قضى أربعين عاما في افريقية تحت حكم الدولة الفاطمية الشيعية المذهب فهذا لا يفند ما قلناه سابقا، وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى الرواج الكبير الذي عرفته الفلسفة وعلم الكلام خلال هذا العهد في بلاد المشرق حتى خارج بغداد. بل لعله يمهد لنا الطريق لفهم بعض العناصر المؤسسة لفكر اسحاق ابن سليمان الاسرائيلي التي قد تشكل في أعين البعض نشازا يشوش بعض الشيء على علاقة فيلسوفنا بأدبيات الأفلاطونية المحدثة وثوابت النزعة العقلانية الأرسطية كما جسدها الكندي.

إن نظريات من قبيل القول الفيض والتطهير والسعادة الروحية.. والتي اعتاد الباحثون إرجاع أصلها الى معتقدات ديانة الصابئة في حران دون أن يذكروا لنا شيئا عن الخيط الذي يمكن أن يوصلنا من القيروان الى حران مرورا ببغداد حيث الكندي وسوريا حيث أفلوطين دون نسيان اليونان حيث أفلاطون وأرسطو. بعبارة أخرى كيف وصلت هذه النظريات المتعددة المشارب والمختلفة المراجع الى شمال إفريقيا حيث عاش أبو اسحاق خلال القرن العاشر الميلادي.

وإذا ما انتبهنا إلى ذلك الوسط الذي عاش فيه اسحاق الاسرائيلي أقصد الدولة الفاطمية والمجتمع الشيعي والى الايديولوجية الاسماعيلية عموما التي

نشط دعاتها في التبشير بها تمهيدا لتأسيس الدولة الفاطمية ثم بعد ذلك الانتصار لها أمام هجومات الخصوم والأعداء من الكيانات الأخرى الموالية للخلافة في بغداد أو للسلاجقة أو غيرهم. أقول إذا أخذنا كل ذلك بعين الاعتبار سهل علينا أن نؤكد احتمال قيام صلة واضحة بين فلسفة إسحاق ابن سليمان الإسرائيلي والفلسفة الإسماعيلية على الأقل في شقها الميتافيزقي مادام أن الايديولوجيا والمتافيزيقا عند الإسماعيليين وجهان لعملة واحدة.

ومما يزيد من قوة هذا الاحتمال لدينا هو وجود علاقة مباشرة بين مفاهيم وتصورات لدى إسحاق الإسرائيلي والبنية العامة للميتافيزيقا الشيعية الإسماعيلية من قبيل نظرية الفيض ونظرية النبوة والسعادة الروحية والتطهير 9.

ليس المقام يسمح هنا للحديث بتفصيل عن الفلسفة الإسماعيلية ونزعتها الهرمسية الحرانية فهذه أشياء لم تعد خفية على أحد ونكتفي بالقول مع هنري كوربان بأنها كانت أول من تهرمس في الإسلام وإعتبرها "فلسفة نبوية". ومعلوم أيضا أن إخوان الصفا الذين مارسوا تأثيرا قويا على الفكر العبري في صيغته الأفلاطونية المحدثة حيث أنهم كانوا قد أعلنوا في كتاباتهم أنهم يهدفون إلى الجمع بين الشريعة وبين ما إعتبروه" العبادة الفلسفية الإلهية و تبنوا فلسفة عرفت بالفلسفة الكونية"10.

الهوامش

1 ابن عذارى المراكشي بيان المغرب ص190 بيروت 1950

2 نفس المرجع

3 اندري شوراكي "الفكر اليهودي "منشورات الجامعة الفرنسية 1995 ص71

4 نفس الرجع

5 نفس المرجع

6 الان دو ليبيرا "الفلسفة في القرون الوسطى الفصل المخصص لإسحق الاسرائلي

7 نفس المرجع

8 نستثني "كتاب العقل و الروح "الذي يحتوي على امثلة من التوراة

9 انظر "نحن والتراث" الجابري المركز القومي العربي 1993طبعة 6 ص170

10 هنري كربان" الفلسفة الإسلامية ص62

سليمان إبن جبيرول

ولد أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول او يهودا بن سليمان ابن جبيرول المعروف عند المعاصرين ب Solomon Ibn Gabirol بالأندلس وبالضبط في مدينة مالقة سنة 1021م، انتقل بعدها بين مجموعة من المدن مثل سرقوسة، غرناطة، قرطبة، و فالنسيا حيث وافته المنية سنة 1058م.

يقول عنه اندري شوراكي بأنه:" أكبر شاعر عرفته الحضارة العبرية على الإطلاق."1 و هو أيضا فيلسوف كبير يعتبره المختصون أول من أدخل الأفلاطونية المحدثة إلى أوربا. كما لقبه الأستاذ كراتز ب"افلاطون اليهودي " لأسباب سندرجها في حينها.

خلال حياة ابن جبيرول القصيرة التي لم تتعدى الثامنة و ثلاثين عاما، كتب الرجل مؤلفين شهيرين هما " ينبوع الحياة Fons de vitae" وهو كتاب يخوض على غرار القدماء في فلسفة المادة و الصورة والجواهر والماهيات وغيرها. و الكتاب الثاني هو " تاج الملكوت La couronne Royale" وهو ديوان شعري يعد من كلاسيكيات الأدب العبري الوسيط. كلا الكتابين كتب باللغة العربية لكن نسخها الأصلية ضاعت مع الأسف.

وإلى حدود سنة 1846م كان الباحثون المهتمون بالفكر القروسطوي يعتبرون المؤلفين لكاتب مسيحي اسمه Avicebron واعتقد آخرون أن هذا المتصوف ربما كان مسلما نظرا للتشابه الكبير الحاصل بين أطروحته وبين ما كان رائجا عن الفلسفة العربية الإسلامية في صيغتيها الغنوصية لابن مسرة الباطني وابن عربي وباقي الفلاسفة الإشراقيين والمتصوفة. ولم يرفع اللبس عن حقيقة ابن جبيرول إلا مع سلمون مونك Solomon Munk رجل الاختصاص الأول في فرنسا وربما أوربا كلها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد حدث ذلك بمحض الصدفة عندما قام هذا الباحث المغمور بمقارنة ملخص نص عبري لـ ينبوع الحياة قام بصياغته شم طوب فلاكيرا Sem Tob Falaquera مترجم النص من العربية إلى العبرية ونسخة لاتينية لنفس المؤلف.

يقدم كتاب ينبوع الحياة المكون من خمسة أجزاء نفسه على أنه حوار بين عالم وتلميذه وهما يتناولان بالدرس والتحليل مواضيع كلاسيكية في الفلسفة والميتافيزيقا بحس لا يبتعد كثيرا عن روح التعاليم الدينية. ومنذ البداية تتضح العناصر المؤسسة للنسق الميتافيزيقي الجبيروني ومحوريه الأساسيين المادة و الصورة.

فإذا كانت المادة هي العنصر المشترك لدى الكائنات على الأقل في سلمها الأنطولوجية فإن الصورة هي مبدأ اختلافها. إن ثنائية مادة / صورة موجودة في كل درجات الوجود من العقل إلى الجسم، إنها تفيض عن مادة ثانية وحيدة هي قاعدة كل الحقائق الموجودة و تعاقب المواد والصور انطلاقا من "المادة الأولية الوحيدة" يتمظهر في هرم الموجودات البسيطة والمركبة

وهذه الوحدة الأولية والصورة المثالية التي تصدر عنهما حقيقة الموجودات تتحرر من النمط العلوي الذي يشكل مبدأ الوحدة حيث تتشكل ثنائية العقل والتعدد.

ويتضح من خلال الملاحظات الأولية للمتن الجبيرولي. ومن خلال ملاحظة التنبيه أغلب الباحثين الذين تناولوا من قريب أو من بعيد الدرس الجبيرولي بأنه اعتمد أسس النظرية الكلاسيكية الأفلاطونية المحدثة. حيث الإله يمثل الوحدة المطلقة والعالم المحسوس واللامحسوس رمز التعدد والاختلاف ويتشكل من ثلاث عناصر هي العقل، الروح والطبيعة.

إن القوة الإلهية حسب هذه النزعة كامنة في كل شيء، تخترق كل شيء وتفعل في كل شيء. إنها تعتبر العقل L'intellect أعلى درجات الوجود. وتعتبر أن هناك درجات دنيا منه كما أنها ترى بان العقل على معرفة بكل ما يصدر عنه. بذلك تكون الإرادة المحدودة مطابقة للحكمة وبالتالي لكلمة الإله والإله نفسه.

دائما حسب هذه القراءة الجبيرولية للوجود، التي لا تخفي بصمات الغنوصية الإشراقية الممتزجة بالنزعة الأفلاطونية المحدثة في الوقت الذي تختفي كل أدبيات الشريعة الموسوية نجد أنها تعتبر كل المخلوقات كانت موجودة سابقا عند الإله قبل أن توجد في ذاتها وعندما خرجت هذه الموجودات من الإله بدأت تبتعد شيئا فشيئا عنه.

لذلك على هذه الموجودات العاقلة أن تعود إلى الإله الذي كانت متحدة معه وسبيلها الوحيد إلى ذلك هو المعرفة التي هي من جنس الذات "كذلك تعود الأنهار إلى نبعها الأصلي". إن المعرفة المطلوبة لأجل أن يحقق الإنسان إرتقاءه نحو المطلق هي معرفة ذاته أولا و معرفة الغاية من وجوده و معرفة الجوهر الأول. هذا الأخير أي الإله اللامتناهي لا يمكن الحديث عنه إلا كسبب Cause وعن طريق فعله في الوجود إذن يجب التعرف على جوهر الوجود ككل، هذا الجوهر المكون من مبدأين كونيين هما المادة و الصورة.

لقد كان المحرك الرئيسي للنسق الميتافيزيقي الجبيرولي خلال بحثه في النفس الطويل عن العلة الأولى والإرادة التي تربط العلة بالفعل هو إنتاج نظرية للمعرفة محصورة انطلاقا من ثلاث عناصر فقط هي نفسها الركائز المؤسسة الانطولوجيا الجبيرولية.

لماذا؟ يسأل التلميذ المحاور أستاذه في كتاب " ينبوع الحياة " ويجيب الأستاذ: لأنه ليس في الوجود غيرها،المادة / الصورة، الجوهر الأول والإرادة المتدخلة بين الطرفين، سؤال التلميذ: كيف يعقل أنه ليس في الوجود إلا ثلاث عناصر؟، يجيب الأستاذ: لأنه لابد لكل موجود من علة ووساطة.

أما العلة فهي الجوهر الأول، وأما المخلوق فمادة وصورة ثم الوساطة أو الإرادة بينهما. جدير بالذكر أن هناك تشابها كبيرا بين فلسفة إبن جبيرول وبين فلسفة إسحاق الإسرائيلي المعاصر والصديق الحميم لسعيد بن يوسف الفيومي الذي وقفنا عنده سابقا، فمفاهيم المادة والصورة الكونيتين تعود بنا إلى المادة و الصورة في كتاب " التعريفات " لإسحاق الإسرائيلي، حيث وجه

الشبه يكبر بين الفيلسوفين خصوصا بمناسبة حديثهما عن المعرفة الإنسانية. فالعقل يتعرف على كل الموجودات عندما يعرف نفسه لأنه" عندما يقطع المرء أشواطا كبيرة في معرفته بنفسه أعني معرفة الجانب الروحاني والجسدي، فهو يعرف بذلك ماهيته الروحية والمادية مادام الإنسان يتكون من ماهية وأعراض. الماهية بشقيها الروحي مثل الروح والعقل والمادي مثل الجسد بأبعاده الثلاث...وإذا إستطاع الإنسان معرفة جانبه الروحي والجسدي إذا استوعب كل ذلك ... وعرف الماهية الأولى المخلوقة من قبل الإله بدون وساطة " يقصد العقل " لأجل إستيعاب تعدد الأعراض الأساسية من كم وكيف وعلاقة بدون نسيان الأعراض الستة الصادرة عن الماهية والأعراض الثلاثة للجسد إذا عرف الإنسان كل ذلك فقد عرف كل شيء استحق لقب فيلسوف". كتاب " التعريفات 2'II.

فإذن إذا صح لنا أن نربط فلسفة ابن جبيرول بنظرية المعرفة عند أبي يعقوب إسحاق ابن سليمان الإسرائيلي وهذه الأخيرة بفلسفة الميكروكوسموس الكندية بحكم التطابق الحاصل بين الفلسفتين بخصوص هذه الإشكالية، فإن باستطاعتنا القول بان فلسفة سليمان ابن جبيرول هي الأخرى إمتداد لنظرية الكندي الواردة في كتاب التعريفات، حيث يجعل صاحبها الغاية الأسمى بالنسبة للفلسفة هي معرفة الذات، فهناك مثلا أشياء مجسمة وأخرى غير مجسمة هي جواهر أو أعراض. والإنسان مكون من جسم وروح وأعراض. و"إذا كانت الروح جوهر وليس جسما، إذا عرف الإنسان ذاته إذن فانه سيعرف الجسم بأعراضه والجوهر الذي ليس بجسم، إذا علم كل هذا فقد علم

كل شيء لذا درج الفلاسفة على تسمية الإنسان بالعالم الصغير ميكروكسموس 3" .

بمعنى أخر يمكن القول مع ابن جبيرول بالتوازي الحاصل بين الوجود والفكر الذي يجعل من علوم المادة و الصورة هي نفسها معرفة بالذات يأتي ليس فقط من كون العقل لا يستطيع معرفة الأشياء المفتقرة لمادة و صورة ولكن لان المعقول و الموجود متساوقان.

بالنسبة لكتاب " ينبوع الحياة " الذي يذكرنا عنوانه بكتاب الينابيع لأبي يعقوب السجستاني الفيلسوف الإسماعيلي وكذلك للتشابه الحاصل على مستوى البنية الميتافيزيقية بإعتبار" بنية الواقع هي نفسها بنية فكر الواقع مادامت حقيقة الواقع ما هي إلا معقوليته " 4.

إن النفس بتعرفها على الواقع لا تتعرف على شيء خارج عن ذاتها، لأن الواقع ما هو إلا إنعكاس للمعقول والمعقول بالنسبة له واقع و النفس بوجودها في عالم المعقولات هي خلاصة لما هو عليه هذا العالم. هكذا يقترح علينا سليمان ابن جبيرول أطروحة في نظرية المعرفة مفادها تماثل الوجود والمعرفة اقل ما يمكن توصف به هو أنها جد حديثة بالنسبة لفلسفة قروسطوية. فإنطلاقا مما هو أنطولوجي واقعي وما هو منطقي معقول تنطلق هذه النظرية التي تحمل الكثيرة من عناصر الجدة حتى في رأي بعض الفلاسفة التاخرين، في إتجاه رؤية مثالية تدمج الذات العارفة في خضم الموضوع " موضوع المعرفة ".

أطروحة ابن جبيرول هاته لم تكن طبعا لتروق للعقول التيولوجية فقد أثارت الكثير من إنتقادات فلاسفة القرون الوسطى وأباء الكنائس حيث إعتبروها خلطا بين بنية الواقع وبنية المنطق كما ذهب إلى ذلك طوماس الإكويني في الفصل الخامس من كتابه despiritualibus creaturis حيث نقرأ ما يلي " أراد بعض اللاحقين بأفلاطون و أرسطو الإبتعاد عن أطروحاتهما فوقعوا في أبشع الأخطاء و كان أولهم أفيسبرون في كتابه " ينبوع الحياة " إعتبر فيه أن كل الجواهر الواقعة تحت درجة الإله مكونة من مادة و صورة و هذا متعارض مع رأي أرسطو و كذا أفلاطون. لقد وقع في خطأ مزدوج لأنه يدعو إلى فهم التركيبة الواقعية للأشياء حسب تركيبتها المعقولة الموجودة في الأشياء نفسها "5.

لقد كان طوماس الأكويني يعيب على ابن جبيرول نقله لعناصر المنطق إلى الوجود أو بمعنى آخر منطقته للواقع logicisation du réel .ملاحظات أخرى يمكن أن نضيفها إلى لائحة الانتقادات الموجهة إلى النزعة الأفلاطونية المحدثة الواضحة معالمها في فلسفة سليمان ابن جبيرول. أولها التساؤل عن الكيفية التي يمكن أن يصدر عن الإله مبدآن متباينان مثل المادة والصورة ؟ و كيف يمكننا الحديث عن معقولية المادة؟ ثم كيف نفسر فيض الوجود عن الجوهر الأول مع انه لا توجد بينهما أية علاقة أو بمعنى أخر كيف يمكن للتعدد أن يصدر من الوحدة ؟

إذا كانت المادة المعقولة هي دعامة المادة،كيف يمكن فهم موضوع الصورة و نحن نعلم أنه سكون لا يتحرك ؟ وإذا كانت المادة هي دعامة

الصورة وركيزتها، كيف يعقل أن الأولى (المادة) ذات الماهية الجسمانية المفتقرة إلى الكمال، كيف يعقل أن تصدر عن الإله و هو رمز الكمال ؟

الكتاب الخامس من ينبـــــوع الحيـــاة يضع كغاية نحته الكشف عن طبيعة المادة و الصورة الكونيتين.

يتناول الأستاذ المعلم الكلمة كعادته في حوار مع تلميذه ليشرح له كيف أن المادة تحمل الصورة وتدعمها، و كيف أن الصورة تكمل المادة وتعطيها معنى وخصوصية ثم تؤهلها لاقتحام عالم الموجودات. وكلما تدرجت في هرم أو سلم الموجودات كلما قل فعل الصور في المواد والماهيات. لذلك فالصورة الطبيعية أقل منزلة من صور الروح مثلا التي هي الأخرى بدورها اقل منزلة من العقل. إن الصورة والمادة يقول ابن جبيرول على لسان الأستاذ المعلم تستحيل عن التعريف، وحدهم أصحاب هذه الصورة والمادة يمكنهم الحديث عن حقيقتها. قد يحصل في بعض المرات تفاصل بين المادة و الصورة يتجلى بانسجام و تكامل، فإذا كان للمادة وجود بالقوة محتاج إلى صورة فإن هذه الأخيرة لا دعامة لها بدون وجود الأولى.

بخصوص مسألة الوجود يشرح ابن جبيرول على لسان شخصية المعلم المتحدث إلى تلميذه، كيف أن الوجود يتكون من ثلاثة أصناف هي: الضروري، الممكن و المستحيل.

الجوهر الأول ضروري وغير قابل للتعدد وما دونه يقبل التعدد والإمكان، فالمادة مثلا ممكنة يوضح المعلم بعد ذلك يشرح كيف أن

درجات المعرفة مساوقة لدرجات الوجود، الوجود البسيط،ثم ملكة الفهم وملكة الروح وأخيرا العلة الطبيعية النهائية إنطلاقا من قاعدة مفادها " العلوي يعرف ما دونه عن طريق صورته ". فالعقل مثلا بإعتباره يشكل أولى الماهيات البسيطة يعرف جميع الأشياء إنطلاقا من صورتها البسيطة، أما الهيولى فيعرفها بواسطة الروح لأن هذه الأخيرة متواجدة في نفس المستوى الأنطولوجي مع الأولى. غير أن كل هذه العناصر تبقى في حالة سكون سلبي في إنتظار الإرادة الإلهية التي تخترق كل شيء.

إن مثل المادة و الصورة في النسق الجبيرولي كمثل الكتاب والكتابة لا روح فيهما بدون شخصية القارىء. إنها صورة الخلق ملخصة في جملة مفادها " إشراق الصورة على المادة بفضل الإرادة الإلهية ".

إنه بعبارة أخرى طموح المادة و رغبتها في التوحد مع الصورة، طموح نحو الأفضل نحو محرك كل الماهيات مهما كانت طبيعتها.

معلوم أن أطروحة إبن جبيرول القائمة على إزدواجية مبدأ الوجود تجد مرجعيتها عموما في الفلسفة الأفلاطونية أكثر من غيرها. ولكن هناك مشكلة يبقى على سليمان ابن جبيرول حلها هي كيف يمكن للأشياء أن تكون وحدة وتعدد في آن واحد، وقد كان في إمكانه الحديث عن الوحدة والتعدد بإعتبارهما يدخلان في تركيبة الوجود لكنه فضل إقحام التصور الأرسطي لمفهومي المادة و الصورة.

صحيح أن ذلك يعد خروجا واضحا عن الفلسفة الأفلاطونية و عن النسق الأفلاطوني المحدث الذي ظل ابن جبيرول وفيا له 5، و لكنه أيضا ما يلبث أن يقول بأن المادة كما رأينا سابقا هي مبدأ الوحدة و أن الصورة هي مبدأ الإختلاف وبذلك يكون في تعارض صريح مع المبادىء الأرسطية التي تعتبر المادة مبدأ الإختلاف و التعدد وتعتبر الصورة مبدأ الوحدة.

إن المادة الكونية La matière Universelle في إعتقاد ابن جبيرول ليست فقط مبدأ لوحدة الوجود ككل بل هي على حد تعبير ف.برونر " دعامة كل ممكن آت إلى الوجود "، و "هي مكان لكل ما هو كائن". إن المادة مثلها مثل الصورة، في النسق الجبيرولي، موجودة في كل ما هو كائن وما هو معقول لأن "مبادئ الوجود ومبادئ المعرفة شيء واحد" عند كاتبنا كما أوضحنا سابقا.

نحن إذن أمام مفهوم التماهي الذي يحتل مكانة مركزية في ميتافيزيقا ابن جبيرول، ومن خلاله تتكامل كل الماهيات وتشكل ماهية موحدة. بكلمات أخرى إن هذه الماهيات المشتركة هي وحدة من "طبيعة المعقول" مقدمة من قبل كل الماهيات، مشكلة بذلك هوية مثلى لكل الماهيات في بعدها المعقول، إن المادة الكونية تمثل وحدة المعقول التي يقدمها الموجود بما هو موجود، أما الصورة فهي تمثل وحدة المعقول لكن بتقديمها الموجود بما هو شيء ما.

كانت هذه بعض الخطوط العريضة لفلسفة ابن جبيرول حاولنا الاقتراب منها على قدر المستطاع نظرا لشح المصادر العربية المهتمة بأمرها وأمر الفكر اليهودي عموما، لذلك اعتمدنا بشكل شبه كلي على المقتطف الذي أورده

الأستاذ مونك في كتابه سالف الذكر، أقول تلك الفلسفة التي أخذت كما رأينا مواقف متعددة ولبست أكثر من لباس خلال مسيرتها الفكرية ومغامراتها النظرية في العوالم الميتافيزيقية المتباينة. فإذا كان الأستاذان يوليوس كاتمان و جويل لا يجدان في "ينبوع الحياة "سوى كراسة للافلاطونية المحدثة"، فإن باحثا مثل كوفمان يعترض على ذلك بدعوى وجود عناصر غريبة داخل المتن الجبيرولي تتصادم صراحة مع تعاليم أفلوطين الشيخ مثل مسألة الكونية الحيوية عند ابن جبيرول التي لا أهمية لها عند أفلوطين الذي بنى فلسفته على مسالة الثنائية والتعدد بينما كانت فلسفة ابن جبيرول تنادي بالوحدة.

ويضيف الأستاذ كوفمان بأن فلسفة هذا الأخير لم تتأثر بالافلوطينية إلا بشكل غير مباشر و حجته في ذلك أن التساعات "Enneads لم يكن مترجما إلى العربية إلا في صيغته المنحولة المنسوبة إلى أرسطو وأن ابن جبيرول لم يتعرف على أفلوطين إلا عبر مصادر ثانوية. ويرى السيد كوفمان بأن حضور" الجواهر الخمس "المؤسسة لفلسفة أنبادوقليس لافت عند ابن جبيرول وأن نظريته في المادة الكونية تجد الكثير من أبعادها عند انبادوقليس أكثر من غيره.

ماذا عن " تاج الملكوت ".

في بداية إنتقالنا إلى الحديث عن " تاج الملكوت "، الكتاب الثاني لسليمان إبن جبيرول لابد من الإشارة إلى أننا بصدد صورة جديدة مختلفة عما عهدناه عن إبن جبيرول في " ينبوع الحياة ".

إن مقارنة بسيطة بين المؤلفين ولأسلوب كتابة كل واحد منهما لتثير الكثير من الدهشة والإستغراب بالنظر إلى تحول إبن جبيرول من باحث عقلاني في صيرورة المادة والصورة وسؤال المعرفة والوحدة والتعدد، إلى شاعر زاهد لا يهمه سوى الهروب من ملذات الحياة وتدبر العالم والخشية من بطش خالقه.

فإذا كان المؤلف الأول كتابا في ميتافيزيقا القرون الوسطى صيغ صياغة فلسفية صرفة لا مجال فيها لترويج المعتقدات الدينية الخاصة أو التلميح لأي هوية أو إنتماء بعينه، بحيث أن التحليل العقلاني كان هو سيد الموقف لدى "المعلم " طوال فترات حواره مع تلميذه. إذا كان الأمر كذلك في كتاب " ينبوع الحياة "، فان الكتاب الثاني " تاج الملكوت " زاخر بنفحات دينية صوفية واضحة لا تحصي ثناءا على " الإله الملك رب الكون " وفيه يقف الشاعر معرضا عن كل ملذات الحياة زاهدا فيها، شاكيا باكيا، طامعا في النجاة " يا ساكني بيوتا من طين كيف إستطعتم رفع العين " هكذا يفاجئنا إبن جبيرول وهو يخاطب قارئيه ويحذرهم من عدم الإغترار بقوة أجسامهم لأنها لن تفيدهم في شيء.

نعم لقد كان هذا الفيلسوف الذي أقحم كل أدوات العقل من قياسات واستدلالات وبراهين للحديث عن المبدأ الأول وعن وساطته بين المادة والصورة، كان يهوديا مؤمنا ملتزما بتعاليم الشريعة الموسوية إلى أبعد الحدود، ومع ذلك فنكاد لا نجد أثرا أو مؤشرا على هويته وعقيدته الدينية خلال مختلف مراحل الفصول الخمسة المشكلة ل" ينبوع الحياة " وظل وفيا لحسه الميتافيزيقي الفلسفي البحث.

لم يكن خفيا عن سليمان إبن جبيرول وهو صاحب الباع الطويل في الميتافيزيقيات الافلوطينية والمتشبع في نفس الآن" بمتسفوت ها خوماش" أي أوامر التوراة أن إله الفلاسفة المختزل عند أبرزهم في صورة السبب الأول والمستعصي عن العرفان كما أراده افلوطين، مختلف كل الاختلاف عن إله إبراهيم وإسحاق. و لكن كيف تأتى لابن جبيرول أن يحتفظ بهذه الإزدواجية ؟ وكيف أمكنه التغني بصفات الإله في قصيدته "تاج الملكوت " بينما كان يقول عنها في " ينبوع الحياة " بأنها مختلطة بالذات؟، ثم ما مدى تعايش فكرة الخلق التوراتية مع أطروحة "إشراق المادة"؟ التي نجدها في كل مكان في الكتاب الأول؟

هذه بعض من الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها من خلال قراءتنا ل" تاج الملكوت ".

في البداية يجب أن لا يغيب عن بالنا أنه في زمن سليمان ابن جبيرول (1021-1058م) كان قد مر على لقاء الثقافة العربية بالثقافة العبرية في بلاد الأندلس ما يزيد عن القرنين، ولقد كان ابن جبيرول شديد الإهتمام بالأدب العربي و بالشعر على وجه الخصوص حيث كتب قصائد كثيرة باللغة العربية وترجم أخرى إلى العبرية. كما أن أهم مؤلفاته "ينبوع الحياة "، " تاج الملكوت"، "مختار الجواهر"، "كتاب تهذيب الأخلاق"، كلها كتبت بلغة الضاد وكلها ضاعت نسخها الأصلية للأسف الشديد.

لاشك إذن أن إبن جبيرول، كغيره من الكتاب اليهود الأندلسيين قد تأثر بخصائص فنون الشعر العربي الأندلسي من غزل ومديح وزهد متصوف عل

وجه الخصوص. كما أنه لم يفرط في أدوات الشعر العبري من عروض وبيزمون عبرية أو الأريوزا ممزوجة بآليات الزجل، فاللغة العبرية معروفة بميلها الشديد إلى السجع إلى حد أنه يقال بأن كتابة قصيدة مقفاة بالعبرية هو أسهل من كتابة نص نثري، ولعل هذا ما يفسر ما كان أبراهام إبن عزرا يرويه بشان بعض الشعراء اليهود المعاصرين لإبن جبيرول الذين كانوا يقحمون مواضيع علمية كعلم الأجرام السماوية في قصائدهم حتى يصعبوا المأمورية عليهم في البحث عن إحترام العروض و القافية، و هذا يذكرنا بسعيد بن يوسف الفيومي أبو الفلسفة العبرية في القرون الوسطى الذي وقفنا عنده سابقا وكان قد ألف كتابا في علم الفلك على شكل قصائد مقفاة.

رغم الغياب الواضح لما عهدناه عن إبن جبيرول الفيلسوف والميتافيزيقي المتحمس للطرح الأفلاطوني المحدث كما هو واضح في كتاب " ينبوع الحياة " وحلول شخصية مختلفة لابن جبيرول الشاعر الزاهد المعتنق للديانة الموسوية التوحيدية حتى في أبسط تعاليمها. رغم ذلك يمكن تتبع بعض بصمات وآثار تؤشر على ابن جبيرول الفيلسوف داخل ديوانه الشعري. فتوجيه الحمد والشكر للإله الذي يبدأ به إبن جبيرول نصه الشعري، يحاول أن يجعله حديثا عن صفات وعن آيات أكثر من تخصيصه للذات التي تظل خفية عن كل جهد وبحث بشريين "كل شيء ليس إلا خفاء وإذا اختلفت الأسماء وتعددت فعودها محتوم لنفس المكان ".

فالوحدة التي تعد أهم فكرة بالنسبة لإبن جبيرول متعلقة بالإله، تبقى في قيد المجهول و تبقى " اللغة عاجزة عن تتبع أسرارها ". يقول شاعرنا في قصيدته " تاج الملكوت" :

واحد أنت من غير تعداد

واحد بعجائب الوحدة

عقول الحكماء حيرى

واحد أنت و وحدتك بلا مزيد و لا نقصان

وحدة بلا عجز و لا إفراط

أنت واحد بلا تعريف و لا إدعاء

أما الوجود فهو وجود خارج المكان و الزمان بدون علة أو فعل أو غاية. يقول شاعرنا مخاطبا الذات الإلهية :

أنت موجود كما تريد

و من نور وجودك خلق كل شيء

موجود أنت لكن السمع عاجز عن الإدراك.

وأما الحياة فمختلفة كل الإختلاف عن حياة الإنسان بالنظر إلى إختلاف المبدأ الكامن لها عند الإنسان أي الروح، أما الإله فهو " روح الروح " على حد تعبير إبن جبيرول:

أنت حي ليس من وقت معلوم و لا عهد معروف

حيي لا بروح و لا بعقل

لأنك روح الروح.

واضح إذن أن هناك بعض أثار ابن جبيرول الفيلسوف بقيت حاضرة في نصه الشعري

في كتابه "أنطولوجيا يهودية"، يرى ادموند فلاغ أن تاج الملكوت ما هو إلا تلخيصا عملي لفسلفة ابن جبيرول المفصلة مبادؤها في ينبوع الحياة. ورغم كل ما قيل بخصوص اختلاف الكتابين مع أن المؤلف واحد. فصفات الكثيرة التي يعج بها كتاب "تاج الملكوت" تستحيل كلها إلى واحدة، إنها ليست متعددة ولا مختلفة بل جميعها يرنو ويتجه نحو نفس الوحدة.

لكن الصعوبة الحقيقية التي نصادفها في المتن الجبيرولي تبدأ عندما نحاول أن نجمع بين فكرة الإله المجهول inconnaissable الجوهر الأول، وعلة الوجود المترفعة عن أي صفات وبين فكرة الإله الخالق، إله موسى. بهذا الصدد يرى الباحث الذي تحدثنا عنه في مقدمة هذا الكتاب يوليوس كاتمان، وهو يعتبر واحد من كبار المختصين في فلسفة ابن جبيرول في نظرية الإرادة الجبيرولية المرتبطة بالذات الإلهية بعض عناصر الفلسفة النيوأفلاطونية القائلة بالفيض والحلول émanation et panthéisme مقربة بين الأطروحة التوراتية القائلة بالخلق6.

أما شانطال ميلو Chantal millaud وفي محاولة منها للخروج من هذا المأزق تقترح علينا مخرجا مفاده أن المشكلة عند ابن جبيرول لا تعدو أن

تكون مشكلة لغة، فالتعارض واضح بين خصائص الذات الإلهية المختفية في "ينبوع الحياة" وتلك الواضحة المتجلية في "تاج الملكوت"، يبدو صارخا إذا ما احتكمنا إلى قدراتنا المعرفية البشرية الخاصة بقواعد اللغة البسيطة. لكن، تسأل شانطال كيف يمكننا أن نخضع الذات الإلهية لمنطقنا اللغوي البشري المحدود الإمكانية؟7.

فنحن عندما نطرق باب الغيب، تضيف ميلو، لا نستطيع إلا أن نقول "لا نعم ولا لا ولكن العكس"، وهو جواب يذكرنا بجواب ابن عربي عندما سأله ابن رشد في احد لقاءاتهما النادرة عن الأفضلية بين الظر الفلسفي والرؤية الصوفية.

إنها أسئلة مطروحة من قبل ذواتنا ذات النسبية الجسمانية غير المطلقة لذلك فهي بعيدة عن الإجابة. إن التعارض الذي يبدو على النسق الجبرولي غير موجود في نهاية الأمر. إذا فكرنا بعمق سنجد الوحدة بدون اسم مبدأ الأرض والسماء. وهنا تكمن الإجابة8.

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الهوامش

1 اندري شوراقي" الفكر اليهودي" مطبوعات الجامعة الفرنسية 1995 ص69

2 انظر الان دو ليبيرا "الفلسفة في القرون الوسطى" مطبوعات الجامعة الفرنسية 1998 ص206

3 نفي الرجع ص 208

4 نفي الرجع ص 206

5 النص الكامل ل"ينبوع الحياة "النسخة الفرنسية سلومن مونك ضمن كتابه" خليط من الفلسفة اليهودية والعربية "1988 باريس

6 royale, Chantal millaud « introduction a la couronne mystique et religions « ED.Dervy livres. Paris.p33.

7ibid p 34

8 ibid p 36

مشروع قراءة "أنس الغريب" ليهودا بن نسيم بن ملقا النصف الثاني من القرن الرابع عشر.

لم تحتفظ لنا مصادر تاريخ الفكر العبري بالكثير عن تفاصيل حياة الفيلسوف المغربي يهودا بن نسيم بن ملقا، فكل ما نعرفه هو أنه عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر بمدينة فاس وأن أباه نسيم بن ملقا كان متصوفا كبيرا ذا نزعة كابالية إشراقية وأنه ألف كتابا اسمه "منطوق الملكوت".

الخيط الرفيع الوحيد الذي يربطنا بمؤلفات و فكر يهودا بن نسيم بن ملقا هو المخطوط العربي الذي قدمه الأستاذ جورج فاجدا لأول مرة بعنوان "أنس الغريب" La consolation de l'expatrié <1>.

و"أنس الغريب" هو في الحقيقة عنوان يعبر بقوة عن صلب موضوع فلسفة يهودا بن نسيم بن ملقا، فالغريب أو الغربة التي يحدث عنها فيلسوف فاس في النصف الثاني من القرن الرابع عشر ليست سوى غربة النفس في سجن جسدها والتي ترنو إلى تحقيق سعادتها المتمثلة في الالتحاق بنفوس الأجرام السماوية حيث "المحل الأرفع" في "مدينة الملائكة". ولا سبيل إلى بلوغ هذا المبتغى سوى بمفارقة النفس لسجنها "البدن" وبالتالي تخلص الصورة

من مادتها وفنائها أي ببساطة لا سبيل إلى سعادة حقيقية للنفس مادامت مرتبطة بالجسم أي المادة و لا رجاء لبلوغ مبتغاها "السيمحا" وهو مرادف كلمة السعادة في اللسان العبري إلا بانتظار الفناء واستعجال الموت.

والواقع أن فكرة تمني الموت هاته والتي يعلم فيلسوفنا مدى صعوبة تبنيها جيدا وربما مدى إستحالة الدفاع عنها لا أمام الفئات المثقفة الكبيرة ولا لدى العوام لذلك جاءت صياغته لنظرية النفس صياغة مرمزة خفية تعتمد على الإشارات والتلميحات لا يدرك أبعادها إلا الخاصة من تلاميذته.

ومع ذلك فنظرية النفس عند يهودا بن نسيم بن ملقا تحيلنا مباشرة إلى نظرية السعادة النفسية بمرجعيتها الغنوصية الحرانية في صيغتها الإشراقية السنيوية حيث نقرأ في كتاب الإشارات والتنبيهات ص33، وهو الكتاب الأهم عند ابن سيناء وأكثرها تعبيرا عن توجهه الفكري :"إن حقيقة السعادة هي في تحرر النفس من سجن بدنها والالتحاق بنفوس الأجرام السماوية حيث تنعم مثلها بمشاهدة الحق الأول والحياة بجواره والشبه به"2. و"إذا كان المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء"3 فإن "السعادة الكاملة الدائمة لا تتم إلا بعد مفارقة النفوس لأبدانها مفارقة نهائيا بسبب الموت. وإذن، فالسعادة سعادة نفسية شخصية تتوقف على التحرر من "أدران البدن" وبالتالي على استعجال الموت" 4.

سنعود للحديث عن نظرية السعادة النفسية عند يهودا بن نسيم بن ملقا وذلك بعد التقديم لها بالحديث عن المبدأ الأساسي في نسقه الفلسفي والمتمثل في الأجرام السماوية.

تجدر الإشارة منذ البداية بأننا لسنا أمام نظرية علمية أو بحث عن تفسير عقلاني كوسمولوجي لظواهر الوجود والموجودات بل يتعلق الأمر عند فيلسوفنا بعقيدة دينية راسخة ومرتبطة بشكل مباشر مع المنظومة الدينية اليهودية. ومعلوم أن ابن سينا هو الآخر كان يعطي لنظريته في الأجرام السماوية نفس البعد الديني بل لقد جعل منها الشيخ الرئيس مثالا يحتذى ودعا إلى التشبه بالأجرام السماوية "المنكبتة باستمرار على مشاهدة واجب الوجود، تتشوق إليه وتتصرف بحكمة لإتمام إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته"5. الشيء الذي يجعلنا لا أمام فكرة عارضة قد تختفي باختفاء وظيفتها التفسيرية أو التبريرية المعهودة في الجدالات والمناظرات، بل بالعكس نحن أمام عقيدة دينية راسخة ذات طقوس منظمة قائمة على تعظيم الكواكب وتدعو إلى عبادتها.

بنفس الحماس الغنوصي إذن يدعو يهودا بن نسيم بن ملقا إلى أنه "على التوراة الخضوع للنظام العلوي المحكوم من قبل الكواكب المدبرة لشؤون الوجود".6 الزاوية الثانية التي يمكن اعتبارها محورية بالنسبة لفكر يهودا بن نسيم بن ملقا هي أطروحته حول استحالة التعريف بالذات الإلهية هذه الفكرة ذات الأصل الأفلاطيني المعروف ترى بأن أي محاولة لتقرير أي شيء أو أي صفة في حق الإله أو في حق العقل الفعال هو تجسيم مرفوض . الخالق في نظر هذه الأطروحة يبقى مجهول الهوية وأي "ذات تدعي معرفته فستكون

بالضرورة أكبر منه" لذلك وفاء منه لهذه الرؤية، يرى يهودا بن نسيم بأن الكائنات الموجودة لا تفيض عن الإله ولكنها تفيض عن العلة الأولى الصادرة عن الحكمة الإلهية. إن تدبير الإله لشؤون الكون دائما حسب فيلسوف فاس الإشراقي ، لا يتم بشكل مباشر كما يعتقد عامة الناس "فإذا كانت الأسباب تقترح نفسها في الفيزياء كأزواج بحيث لا يستطيع أحدها الاستغناء عن الآخر فإن الإله يشكل استثناءا لهذه الحتمية الضرورية. صحيح أنه واحد ولكن ليس كعدد إنه واحد باعتباره رمز للخالق دون أي ارتباط بالعدد"7.

هذه التيولوجيا "السالبة" ذات النزعة الغنوصية الواضحة المعاني كان صاحبها حريصا على الترويج لها بين أتباعه فقط مع محاولة منه لاحتفاظ بقناة صغيرة بقيت تربطه بعامة الناس كان أهم عناصرها الحديث عن علاقة الخالق بالمخلوق، ولكنها ليست بالضرورة تلك العلاقة الذي يتحدث عنها دكاترة التوراة والتلمود حيث يظهر الخالق مهتما بخليقته قلقا مثل راع على مصير رعيته. فلقد كانت فلسفة يهودا بن نسيم بن ملقا تمهد لنوع من العرفان مناقض تماما لما كان يروجه للعوام ومفاد تلك الأطروحة أنه لا توجد أي علاقة بين الإله والعالم السفلي وهي في الحقيقة نظرية افلوطينية معروفة يراد بها عادة في كلاسيكيات الفلسفة القرووسطوية الخروج من مأزق تفسير الشر في العالم وكذا كيفية صدور الكثرة عن الوحدة وقد لقيت رواجا كبيرا عند الفلاسفة اليهود كان أبرزهم ابن جبيرول و المسلمين وعلى رأسهم الفارابي على حد سواء8. ولم يكن يهود ابن نسيم بن ملقا يشكل استثناءا في هذه القضية فقد عمل كل ما في وسع للترويج لفلسفته حتي ولو اقتضى منه ذلك القيام بتأويل وترميز التوراة بشكل لا تصبح معه عملية الخلق التوراتية إلا تعبيرا عن إرادة العقل الفعال بينما تسلب الذات الإلهية كل أنشطتها التقليدية

المؤسسة للنسق الديني اليهودي لصالح العقل الفعال الذي يمثل المرتبة الأولى باعتباره أول عقل فاض عن الإله حسب النظام الأسترولوجي لابن نسيم.

معلوم أن النظام الكوسمولوجي ليهودا بن نسيم بن ملقا يقوم على التمثلات الفيضية ذات المرجعية الحرانية بعقولها العشرة وبنيتها الأسطرولوجية التي تجعل من الأجرام السماوية قوة مؤثرة في عالم ما تحت القمر. ومصدرا للسعادة النفسية التي لا تكون إلا بالاتصال بهذه الكواكب عن طريق تطهير النفس وحملها على مفارقة المحسوسات والشهوات.

يلح يهودا بن نسيم بن ملقا كثيرا على مسألة تأثير الكواكب السيارة على الأرض ويضيف بأن هذا التأثير يكون إيجابيا أو سلبيا حسب المواقع التي تحتلها هذه الأجرام السماوية بشكل اعتباطي لا يخضع إلا لمبدأ الصدفة ويشمل كل الظواهر والموجودات: فالرياح والأمطار والحرارة والبرودة وعملية النشوء والاندثار والكون والفساد في عالم الجماد والنبات أو الحيوان والإنسان كل ذلك من فعل تدبير الأجرام السماوية. هنا نبادر إلى فتح قوس صغير لنعبر عن مدى اندهاشنا واستغرابنا للشبه الكبير الموجود بين موقف يهودا بن نسيم بن ملقا بخصوص خضوع جميع مظاهر الحياة على الأرض لحتمية الأجرام السماوية السيارة وما صادفناه سابقا من مواقف النزعة الكابالية الإشراقية في نفس الموضوع أثناء بحثنا المتواضع المرتبط بالتصوف اليهودي وهي في الحقيقة مناسبة تؤكد بالملموس مدى انخراط فيلسوف فاس في واحدة من أهم الإشكاليات الاسترولوجيا التي شغلت الفكر الإشراقي الكابالي مهما تعددت مصادره وتلونت وتأثرت بما جاورها من غنوص سواء في الشرق مع مدرسة حران وصفد أو في الاندلس مع ابن مسرة الباطني

وموسى دو ليون وابن عربي جنوب المغرب حيث درعة و رجالات الكابالا و الإشراق المعروفيين.

وإذا عدنا الآن إلى نظرية النفس عند يهودا بن نسيم بن ملقا ولاحظنا بأنه لا يمكننا فهمها فهما صحيحا دون ربطها بنسقه الأسطرولوجي بشكل عام، خصوصا إذا علمنا إن الإنسان الذي يعد بالنسبة للفيسلوف المغربي الفاسي الخاضع العناصر المتحكمة في عملية الكون والفساد وانه أثناء عملية التكوين تتعرض هذه العناصر لعملية إحياء تقوم بها قوى الكواكب السماوية النافذة وقتها بشكل اعتباطي، تلتحق الروح بالعناصر المكونة للإنسان باعتبارها ماهيته وإنها ستقضي وقتا معلوما في جسد الإنسان. لكن وحدها الكواكب السماوية تعلم على وجه الصدفة بالضبط مدة إقامتها، بل إن لقاء الروح بالجسد عند الولادة والذي تتكفل النفس بتدبيره، هذه النفس ما هي إلا عنصر فائض عن هذه القوى السماوية المسيطرة في عالم الكواكب حيث لكل كوكب نفس معينة تتحكم في مصير النفوس الأرضية.

إن النفس في نظر يهودا بن نسيم بن ملقا غير مختلطة لا بروح الإنسان ولا بجسده بل هي في اتصالها بالعقل الفعال عن طريق العلم والفلسفة والمعرفة بصفة عامة، وتسعى إلى مفارقة المحسوسات والشهوات وتعتمد سبيل التطهير حتى تستطيع معانقة السعادة الخالدة. أما إذا انهمكت في تلبية مطالب الجسد وغرائزه الفانية دون الالتفات إلى العلوم الإلهية فمصيرها الزوال. ويرى ليهودا بن نسيم إن الإنهماك في تلبية رغبات الجسد يشكل حجابا يمنع الروح من الرؤية الصحيحة ومن تلقي الحكمة من النفس التي تمكنها من التحكم في قواها الجسدية ورغباتها الجامحة وبالتالي فتح المجال

أمام الملكات الروحية لبلوغ أقصى درجات الرقي ومن ثمة معانقة "الحياة الخالدة".

أثناء حديثه عن بعض العناصر المؤسسة للظواهر الدينية من معجزات نبوية وكتب وغيرها، يجنح يهودا بن نسيم فجأة إلى أسلوب الترميز والتعتيم كما يفعل في كل مرة أراد فيها تجنب أي تأويل أو فهم خاطئ قد يلحقه العوام بنظرياته. وبالفعل فهو بدل الحديث مباشرة عن النبوة والمعجزة وتوضيح موقفه منهما نجده ينصح تلامذته بتوخي الحذر وضرورة تجنب التجسيم الذي يطال المعجزات والنبوات في حديثها عن الخوارق والتنبؤ بالغيب وقراءة المستقبل.

أن يهودا بن نسيم بن ملقا يعلم وهو اليهودي المتدين من فاس التي اشتهرت بيهودها المحافظين منذ أيام الحجة الكبرى إسحاق الفاسي ق التاسع الميلادي أقول يعلم يهودا تمام العلم بأن التوراة تعج بأخبار الأنبياء ومعجزاتهم المسرودة بشكل تلقائي مبسط بساطة الأذان التي تستهدفها الرسالة، كما يعرف حق المعرفة المكانة المركزية التي تحتلها هذه المواضيع المقدسة في البناء العقدي عند اليهود، وهو يعلم أيضا بأن هذه المعجزات تروى في الكتب المقدسة على أنها أحداث تاريخية محسوسة ولا جرم أن كلمة معجزة تحيلنا اصطلاحا إلى الظواهر الطبيعية العادية التي تأتي هذه الخوارق وشخصيات الأنبياء والأشياء لتغير مجراها العادي وتصنع منها الحدث اللاطبيعي الغير العادي والذي بدونه يتعذر الحديث عن المعجزة.

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو التالي كيف نخرج فلسفة يهودا بن نسيم بن ملقا من مأزقها هذا ؟ كيف يمكن الحديث عن المعجزة والنبوة دون تجسيم أو تشبيه؟ يبدو الجواب صعبا إن لم نقل مستحيل!

والحق أن الجواب لن نجده إلا إذا فهمنا مدى عمق ولاء يهودا بن نسيم بن ملقا للفلسفة الدينية التي طورها صابئة حران وخصوصا نسختها الاشراقية الغنوصية داخل الثقافة العربية الإسلامية والتي يمثلها التشيع الإسماعيلي لإخوان الصفا وابن سينا أفضل تمثيل. إن رغبة يهودا بن نسيم في تجنب وإلغاء كل ظواهر التشبيه والتجسيم في مسألة النبوة والمعجزة وهو يعلم استحالة ذلك هو في الحقيقة تلميح منه إلى الرؤية الغنوصية للصابئة حران الذين "لا يرون أي ضرورة في النبوة ولا رسالات سماوية، لأن الناس كل الناس سواسية عندهم في إمكانية الاتصال بالعالم العلوي ولذلك فهم إذ ينكرون النبوة لا يعترفون بأبوة آدم للبشر"9.

أما البديل الذي تقدمه هذه الفلسفة المشرقية لمسألة النبوة فهو قولها بأن الأجرام السماوية هي التي تتولى الوساطة بين الإنسان وخالقه بل إن حتى الرؤى والأحلام في نظر يهودا بن نسيم ما هي إلا "مظاهر لنشاط قوى الأجرام السماوية حيث تتصل بعض أنفسنا بالنفس السماوية فتأخذ الجزئيات منها على شكل أحلام ومنامات وغيرها. عندها يرى النائم القوى المؤثرة في حياته كما لو كان ينظر في مرآة" 10.

مناسبة أخرى يظهر فيها يهودا بن نسيم بن ملقا عدم إكثراته وتجاوزه لمبادئ الديانة الموسوية 11، تبرز عند حديثه عن التناقض الحاصل في مظاهر

حياة الناس حيث ينعم الأشرار بالقوة والرخاء أحيانا بينما يقبع المؤمنون الأخيار في البؤس وقلة الحيلة أحيانا أخرى، يرفض فيلسوفنا ما يسميه "تفسيرات العوام" القائلة بالمشيئة الإلهية ويرى "أن السعادة والشقاء يخضعان لحتمية الكواكب السماوية المرتبط مباشرة بصيرورة القوى والأنفس العلوية" ومن غريب الصدف مرة أخرى أننا نجد موقف بن نسيم هذا من قضية الشر في العالم يتطابق في جزء كبير منه مع ما ورد في كتاب "الزهر" المرجع الأساس للتصوف الإشراقي اليهودي.

إن اتساع الهوة بين فلسفة يهودا بن نسيم وتعاليم الدين اليهودي بخصوص نظرية الخلق ونظرية النبوة والمعجزة والعناية الإلهية وغيرها والتي لم يظهر فيلسوف فاس أي نية لردمها أو حتى البحث عن أي توافق بين طرفيها في القضايا الحساسة الحاسمة على الأقل12. كل ذلك يؤكد مدى عمق ولاء مفكرنا لنظرية العقول السماوية وأجرامها وقوة تأثيرها في العالم السفلي ومدى حيوية الاتصال بها الذي تبقى كل السبل مقبولة للقيام به، فنظريات الحكيم الغنوصي للاتصال بهذه العقول جيدة ولا بأس بها وتمثلات الفيلسوف بهذا الصدد مقبولة وتشريعات الدينية في هذا المجال غير مرفوضة13. بل وحتى أنشطة المنجمين والسحرة لا يعترض عليها يهودا بن نسيم فكلها وسائل للاتصال تختلف من حيث طرق البحث ودرجة النجاعة لكنها تلتقي كلها عند هدف واحد ومكان واحد.

كما أن الصلوات التي يعتمدها الدين في العبادة يعتبرها فيلسوف فاس خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر شيء جيد لأنها مرتبطة بما تتلقاه النفس من الأجرام السماوية، وينصح القيام بالصلاة جماعة لا الشيء سوى لأن

التلاوات الخالصة بأصوات مرتفعة كما يقول يوسف بن شيشيت ومعه التيار الكبالي كافة، والخضوع الكامل يؤدي إلى تحريك الأجرام السماوية والأنفس العلوية لأجل قضاء حاجات العالم الأرضي وضمان استمراريته. كل هذا يشير إليه يهودا بن نسيم مصرحا أو ملمحا دون أن يفوته التحذير من مغبة أي محاولة لشرح نظريته للعوام فهو يعتبرهم "قطيع سيء يصعب ترويضه" ويعتبر العالم بمثابة راع يريد أن يقود قطيعه إلى مكان أمن لذلك عليه استعمال كل الوسائل والمناورات الممكنة كلما استشعر خطرا يهدد بضياع قطيعه14. ويضيف يهودا ابن نسيم بن ملقا أن هيمنة الأجرام السماوية في النسق الأسطولوجي ليست أبدية بل إن باستطاعة العارف بأسرارها تحديد مدة هيمنتها من البداية حتى النهاية لأنه، حسب هذه الرؤية الحتمانية الأستولوجية، لكل عصر خصائصه ومميزاته التي يأخذها من الكوكب المهيمن فيكون عصر الجهل وعصر العلم وعصر الحرب والسلم...

إن التعاليم الدينية وحكايات الآلهة والمعجزات والأنبياء التي هي في عين يهودا بن نسيم من إبداع الحكماء أما باقي مظاهر الحياة الروحية العالية من سحر وشعوذة وغيرها من العادات والطقوس، كلها مرتبطة بالأجرام السماوية حتى ولو جهل أهلها بذلك.

إن الطرح الكوسمولوجي لابن نسيم لا يشمل التيووجيا والسعادة السيكولوجية فقط، بل يتعدى ذلك إلى نظرية في السياسة تنطلق من مقولة رئيسية مفادها أن الإنسانية في حاجة إلى حاكم حكيم باستطاعته ضبط النظام الاجتماعي وحماية أولئك الذين يتطلعون إلى درجات عليا في حياتهم الروحية. لذلك يجب أن يكون نموذج يحتذى لهؤلاء وعليه كذلك أن يخضع

لإرادة الأجرام السماوية المهيمنة. ومن مهام هذا الفيلسوف-الحاكم أن يشرح للناس ولو بشك مبسط كل حسب قدراته الذهنية كيف يجب الخضوع وإحترام إرادة الإله، كما أنه من واجبه التشجيع على إعتناق الديانات السماوية حتى يتمكن أتباعها من الإفلات من الجهل وتهييئهم إلى بلوغ الدرجات العليا للحقائق.

وفي هذا الإطار يمكن إدخال مجهودات يهودا بن نسيم بن ملقا، المدافعة عن التيار الحركات الصوفية اليهودية التي نشطت بعد القرن الثامن عشر، باعتبارها تساهم في فك رموز النصوص الدينية اليهودية وتكشف عن أسرارها الدفينة ولو بشكل نسبي.

وخلاصة القول أن الباحثين المختصون في الفلسفة العبرية وخصوصا في لحظاتها القروسطوية قد إنهمكوا في البحث عن المصادر التي نهل منها يهود بن نسيم بن ملقا سواء في المغرب أو في شبه الجزيرة الإيبيرية دون نتائج تذكر. ولو أنهم ولوا ببحوثهم تلك وركزوا بعض الشيء نحو المشرق لوجدوا في المدرسة المشرقية الحرانية بعضا من ضالتهم. ولقد أوضحنا في حينه مدى تطابق وجهة نظر يهودا بن نسيم مع المدرسة الحرانية في الكثير من القضايا الحاسمة بدءا بالنظام الأسترولوجي إلى نظرية السعادة مرورا بتفاصيل نظرية الفيض ثم نظريته في المعرفة".

صحيح أنه بإمكاننا إرجاع الكثير من الأفكار ونظريات يهودا بن نسيم، بدا بنظرية السعادة النفسية مرورا بنفي النبوة والإعجاز وصولا إلى ملامح نظرية بن نسيم في السياسة وقوله بالحاكم الحكيم ذات الأصل المشرقي، إلى

أصلها والى أصحابها في بلاد حران وغيرها من المصادر الكبالية اليهودية المعروفة وخصوصا كتاب "الزهر"، كما هو معروف مما قد يحرم فيلسوفنا بعضا من عناصر الأصالة والجدة في طرحه، غير أن الكثير من الباحثين يرون أن قوة يهودا بن نسيم بن ملقا الحقيقة تكمن صراحة في جرأته وشجاعته في اختيار مراجعه وصموده وسط مجتمع تقليدي محافظ مثل مجتمع يهود فاس واجتهاده في القول بأطروحات قد تكون ربما غريبة عنه.

الهوامش

1 هيرشبورغ أحد المختصين في الفلسفة القرون وسطوية يرى أن كتاب بن نسيم يبرز الاهتمام الكبير الذي كانت توليه الطبقة اليهودية المثقفة بفاس خلال القرن الرابع عشر ، بالقضايا الفلسفية وإشكالياتها الكبرى.

2 نقلا عن محمد عابد الجابري "نحن والتراث" ص112، المركز الثقافي العربي،ط6 الدار البيضاء.

3 المدخل الى "تهافت التهافت" محمد عابد الجابري، مجلة فكر ونقد، العدد11/1998، ص12.

4 الإشارات والتنبيهات ابن سينا، ص33. مرجع مذكور.

5 محمد عابد الجابري "نحن والتراث" ص112، المركز الثقافي العربي،ط6 الدار البيضاء.

6 المرجع ذاته ص112

7 André Chouraqui « Histoire des juifs en Afrique du nord »-Hachette,littérature,p225.

8 مدخل الى القران الكريم م عابد الجابري دار النشر المغربية 2006 ص111 و112

9 محمد عابد الجابري "نحن والتراث"، ص128. مرجع مذكور.

10 André Chouraqui « Histoire des juifs en Afrique du nord »-Hachette,littérature,p224.

11جذير بالذكر أن يهودا بن نسيم كان يعتبر التوراة مجرد مقدمة تمهيدية للالتحاق بالحقائق العليا والأكيد أن جرأة وشجاعة لم تكن يهودا بن نسيم بن ملقا تخفى عن المحيطين به من بني جلدته بفاس وغيرها من المدن المغربية والعربية، ولم يكن يختلف الفقهاء التلمود والتوراة الأرتودوكسيين في وصف بن نسيم ب"الخطر المحدق" الذي كانت تشكله أطروحاته على النظام التقليدي اليهودي، لذلك حاولوا طمس الكثير من معالم فلسفته والزج بها في رفوف النسيان يبدو انه حتى الشخص المجهول الهوية الذي ترجم كتابه "أنس الغريب" يبدو انه لم يرقه كل ما صادفه من أطروحات غريبة عن الشرع الموسوي فسمح لنفسه بالتدخل لشطب ما رآه خروجا عن مألوف العقيدة اليهودية التقليدية.

12 أندريه شوراكي، مرجع مذكور، ص224.

13 André Chouraqui « Histoire des juifs en Afrique du nord »-Hachette,littérature,p225.

14-André Chouraqui « Histoire des juifs en Afrique du nord »-Hachette,littérature,p228 .

إسحاق البلاغ ممثل التيار الرشدي اليهودي.

إذا كانت مصادر تاريخ الفلسفة العبرية لم تحتفظ لنا بتفاصيل وافية عن حياة إسحاق البلاغ وعن مساره الفكري، فإن ترجمته لكتب أبي حامد الغزالي "مقاصد الفلاسفة" إلى اللغة العبرية وتعليقه عليه بالإضافة إلى كتابه" تهذيب المذاهب" "تقن هاديوت". كلاهما يوضح بشكل لا يدع مجالا للشك بأننا أمام أول ممثل لتيار الرشدية اليهودية في تاريخ الفلسفة العبرية، هذا الرجل كلفته نزعته العقلانية الرشدية أن يبقى مهشما من قبل فقهاء الرسوم اليهود الذين اعتبروه خطرا على ملتهم فحاربوه وحاصروا نظرياته وهاجموا تلامذته. ثم زجوا به في جبة النسيان لمئات السنين استمرت من القرن السادس الميلادي إلى القرن التاسع عشر حين أعاده إشيل شوور1895 1814 المشهور هو الأخر بنزعته العقلانية القوية، إلى الوجود وقام بنشر كتابه سابق الذكر "تهذيب المذاهب ".

وخلال مختلف فصول الكتب والشروحات نكاد لا نجد عناءا في تلمس وتتبع أثار وبصمات النزعة الرشدية عند إسحاق البلاغ ،الذي يفاجؤنا برشديته الواضحة والتي "تجعلنا نعتقد بأنه يتبع معلمه المسلم بشكل أعمى"1 .فلقد كان الرجل رشديا في هجومه على ابن سينا كما سنرى لاحقا، ولم يتكبد عناء ترجمة "مقاصد الفلاسفة " إلا من أجل نقد الغزالي مستعينا ب "تهافت الفلاسفة "تارة وبنقد ابن رشد لفلسفة الشيخ الرئيس بإعتبار فلسفة هذا الأخير

هي ما إعتمد عليه الغزالي في نقده للفلسفة عموما. كذلك فعل إسحاق البلاغ بإبن ميمون أحد أكبر فلاسفة إسرائيل على الإطلاق، لا لشيء سوى لاختلافه مع أبي الوليد في بعض القضايا أبرزها قضية قدم العالم.

لكن كل هذا لا يعني أن إسحاق البلاغ كان مسلوب الشخصية الفكرية أو أنه لم يصدر عن هوية مستقلة بل بالعكس من ذلك تماما، ومن المفيد هنا على سبيل الاستدراك، التنبيه إلى أن فيلسوفنا قد حافظ على حسه النقدي الرشدي دون حاجة إلى الرجوع إلى المواقف الحرفية لابن رشد، فكل ما فعله الرجل هو أنه جعل من ابن رشد "نبراسا ينير له الطريق ونجما عظيم القدر في سماء الفلسفة" كما يقول الأستاذ ج فاجدا، دون أن يمنعه ذلك من أن يفكر لحسابه الخاص وبلغته الخاصة المتسمة بالصرامة والوضوح.

وإذا حاولنا الاقتراب قليلا من نص "تهذيب المذاهب" لإسحاق البلاغ فإننا سنجده يبدأ تقديمه بشرح المبادئ الأربع الأساسية التي تتفق حولها الفلسفة مع الشريعة 2، ثم بعد ذلك يتبنى مباشرة التقسيم الرشدي لمناهج المعرفة فقال بالمنهج التقريري البياني الذي يعتمده الدين اليهودي لنشر تعاليمه بين عامة الناس ثم النهج البرهاني الذي يختص به أهل الفلسفة والنخبة من تلاميذهم.لكن إختلاف المنهجين وأتباعهما لا يعني بالضرورة إختلافا يفضي إلى تضاد وتنازع كما يدعي " كثير من فقهاء التلمود وعدد من الجاهلين من ذوي العقول المتحجرة أن الفلاسفة يدمرون قواعد ومبادئ التوراة ويجتثونها من الجذور. بل إن اختلاف المنهج من مجموعة إلى أخرى مرده إختلاف أنطولوجي في القدرات والإمكانات الذهنية المختلفة الدرجات من شخص لأخر. إن الأعمى يقول إسحاق البلاغ لا يستطيع إدعاء التعرف على ماهية

الألوان وكذلك الأصم في علاقته بالأصوات نظرا لإفتقاده للعضو المسؤول عن تلقي الأصوات أو الألوان الذي يمثله الذكاء بالنسبة لعامة الناس، لذا فالتوراة تستهدف البسطاء من الناس وتمدهم بالتعاليم الأخلاقية وتلقنهم الحقائق على القدر لا يتجاوز بساطة عقولهم .أما الفلسفة التي لا يهمها أمر تعليم العوام بل تركيزها ينصب على النخبة التي تختص في معرفة الوجود بما هو موجود 3.

بتقسيمنا المعرفة إلى نوعين بياني وبرهاني فإن ذلك ينعكس على الذوات البشرية المنتجة والمستهلكة لنظم المعرفة هاته المعتمدة لها. هكذا نجد أنفسنا أمام نوعين من البشر، الفلاسفة والعوام، إسحاق البلاغ تخلص من فئة الفقهاء التي ضمنها إين رشد تقسيمه وقال بأنها بدون فائدة. وفي حديثه عن نخبة الفلاسفة المؤهلة وحدها للبحث في أسرار الوجود بما هو موجود، يرى إسحاق البلاغ بأن عليها الإعتماد على مناهج مضبوطة القواعد واضحة المقدمات والبراهين ما دامت العقلانية البرهانية هي أولى السبل المؤدية إلى الحقيقة " 4. لذلك يجب إحترام مجموعة من مراحل البحث، أولها معرفة النص الديني معرفة وافية بعد ذلك النظر في ما إذا كان النص غير قابل للتأويل البرهاني يجدر الباحث الفيلسوف التوقف والقول بأنه "ليس هناك عجز فلسفي ولكن هناك غموض في كلام النبي خص به الله ذوي العقول النيرة "5.

فإذن المشكلة لا تأتي من الفيلسوف بل من النبي المرسل، ومعلوم أن إسحاق البلاغ كان جعل لكل من الصنفين مكانا خاصا بعيدا عن الأخر، إنه يقول ببساطة بمبدأ إزدواجية الحقيقة الذي إنتشر في القرن الثالث عشر في مختلف مراكز الفلسفة بالحوض الأبيض المتوسط. وكانت الرشدية اليهودية

ممثلة بإسحاق البلاغ وموسى النربوني من أهم المتحمسين لها. يحدث هذا بالضبط في الوقت الذي كان إثيان بونتي قس باريس الأكبر م1277 يكفر طائفة من الفلاسفة ويحرق طائفة وهم أحياء في الساحات العمومي لشيء سوى لقولهم بإزدواجية الحقيقة.

إن بإمكان الحكيم أو الفيلسوف أن يستوعب كل شيء بواسطة القراءة العقلانية والتأمل الفلسفي للتوراة ثم بوسعه بعد ذلك نقل معارفه ونظرياته عن طريق التعليم. أما الحقائق النبوية فهي ليست ممكنة إلا لشخص النبي، لا نستطيع فهمها ولا تعلمها.

أما نظرية النبوة الطبيعية التي بإمكان أي شخص الوصول إليها عن طريق الإجتهاد الصوفي كما يقول إبن عربي وغيره من المتصوفة المسلمين واليهود فهي غير واردة بالمرة عند إسحاق البلاغ، بإعتبار"أن العقل المؤسس لنظرية النبوة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون موضوع للمعرفة اللهم لشخص النبي نفسه أما بالنسبة للمتلقي فهي موضوع عقيدة وحسب" 6 كما أنه "لا يمكن إعتبار النبوة فلسفة مكتملة، كذلك لا يمكن أخد الفلسفة على أنها بداية ولادة نبوة "7.

لقد حرص إسحاق البلاغ وطوال مختلف مراحل بحثه الفلسفي على التأكيد بأنه لاشيء يمكن أن يعيق مسيرة التمثل العقلاني الذي يجب عليه أن يبادر في كل مرة إكتشف فيها حقيقة معينة بأن يجد لها دعامة داخل التوراة أو التلمود و في هذا الإطار يمكن أن نقرأ عنصر المادة المحوري في.فيزياء أرسطو داخل عبارة توراتية تتحدث عن عملية الخلق وعندما يتحدث سفر

التكوين في التوراة عن الإله وهو يأمر النور بأن يكون و"بالظلمة بأن تكون" فإذن ذلك دلالة على الوجود المطلق "النور" و"الظلمة " على الوجود النسبي. وعندما يتحدث التلمود عن النور الذي مكن أدم من رؤية ما حوله " فإن ذلك إشارة إلى العقل الإنساني الذي يجب إعمال من أجل فهم الأشياء الموجودة".

نفس المسألة تصدق حسب إسحاق البلاغ على الآية الواردة في زبور داوود التي تقول بأن الإله " جعل الأشياء مستمرة إلى الأبد "هذه أية رأى فيها البلاغ تصريحا واضحا يتفق مع نظرية أرسطو التي بموجبها تنتج الموجودات إنطلاقا من حركاتها المرتبطة بالعقول الخاضعة بدورها للمبدأ الأول. وبذلك تتفق التوراة مع أرسطو في ما يخص المخلوقات الموجودة بلا بداية ولا نهاية.

أما إذا تعارضت نظرية فلسفية مع نص توراتي فيجب إرجاع النص الديني إلى الفهم الحرفي لأنه فقط شخصية النبي مخول له فهمه وهذا راجع في نظر إسحاق البلاغ ليس مشكلة يصعب حلها إذ يقول " وجهة نظري العقلانية متعارضة مع عقيدتي ولكني أعلم بواسطة البرهان بأن مسألة ما حقيقية على الوجه الطبيعي –الفيزياء -. وأعلم في الوقت ذاته على لسان النبي بأن العكس صحيح أيضا بواسطة المعجزة "8.

إن حقيقة الفيلسوف وحقيقة النبي ليستا من نفس النوع لذلك من الخطأ المزج بينهما. وهنا إسحاق البلاغ يضرب مثلا بنفسه فهو يهودي وفيلسوف يحترم المعنى الحرفي الظاهر للنصوص الدينية كما يحترم الحقيقة الفلسفية المستفادة بواسطة الطرق العقلية الطبيعية والتمثل الفلسفي أقول بما يقوله

الفلاسفة." أفهم الأول عن طريق الطبيعة والعقل وأفهم الثانية عن طريق المعجزة "9.

إن القول بالمعجزة لا يحشر فيلسوفنا في دائرة الغزالي الذي يقوم إسحاق البلاغ بشرحه كتابه"مقاصد الفلاسفة "ومعلم أن الغزالي كان قد أنكر السببية المبدأ السحوري في الفيزياء دفاعا عن المعجزة ." لقد كان يريد إثبات النبوة بواسطة إثبات المعجزة وبالتالي إنكار السببية "10.

أما إبن رشد ومعه إسحاق البلاغ فكانا يعتبران المعجزة علامة على النبوة وليست إثباتا لها، فضلا عن أن التضحية المجانية بالسببية على النحو الذي قام به الغزالي يؤدي حتما إلى إنكار السبب الأول كما كان يقول أبو الوليد "من جحد وجوب ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم" 11.

ولاء إسحاق البلاغ لابن رشد لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعداه ليشمل مجمل مواقفه من الإشكاليات الكلاسيكية التي شغلت بال الفلاسفة والمتكلمين المسلمين واليهود على حد سواء ومن أهم هذه القضايا مفهوم العلم إلهي بين الكلي والجزئي. في هذا الصدد يقول إسحاق البلاغ بأن العلم الإلهي ليس له شبيه حيث تختلط فيه الذات العارفة بموضوع المعرفة و "المبدع الأول يعرف ذاته وعلمه،وموضوعه ليس شيئا مختلفا عنه " لأنه "يستحيل على المتعالي أن يتلقى كماله من ما هو دونه لذلك فلا يليق بالعقول المفارقة أن تستقبل معرفتها من أشياء تعتبر دونها بل الأجدر بها أن تأخذها مما هو علوي " 12. بمعنى أخر لا يجب أن نخلط بين العقول المفارقة والعقول الهيولانية لان ماهيتها

مختلفة وبما أن الذوات مختلفة يضيف إسحاق البلاغ فكذلك المناهج وطرق المعرفة هي الأخرى مختلفة.

فالعقل الهيولاني مثلا يمارس نشاطه المعرفي انطلاقا من العام نحو الخاص إرتباطا بالزمن الحاضر و الماضي والمستقبل في ما لا يخضع العلم الإلهي لهذه الشروط. فإذن ليست هناك مشكلة عند إسحاق البلاغ لان العلم الإلهي ليس كليا ولا جزئيا لان الإله يمتلك المعرفة المطلقة بل هو المعرفة ذاتها لا كلية ولا جزئية مترفع عن الأثنين. وتفاديا لكل سوء فهم يبادر البلاغ بالرد على من قد يفهم من كلامه بأنه نفي لصفة العلم عن الذات فيقول " لعلك تظن بأنني انفي معرفة الممكن عن الذات الإلهية قبل حصوله وهذا ما لا أقول به بل إن ما أنفيه هو أن يكون العلم الإلهي على الشكل الذي ذهب ليه أبو حامد الغزالي فما من شك في أن الطريقة التي يتحدث بها هذا الأخير عن الذات الإلهية هي نفيها طريقة تحصيل الإنسان للعلم ويبقى الإختلاف في الدرجة فقط "13.

إن هذا الإعتراض الذي قدم البلاغ على الغزالي هو بالضبط ما كان يقول به إبن رشد في نفس الموضوع فابن رشد كان يرى في مشكلة العلم الإلهي بين الجزئي والكلي بين المستقبل والماضي مشكلة زائفة لا أساس لها من الصحة وهي "نتيجة للخطأ الجسيم الذي ارتكبه إبن سينا وتبعه الغزالي فيه عندما طبقا قاعدة قياس الشاهد على الغائب على علم الإله والعلم الإنساني لان علمنا نحن البشر معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا فإنه علة المعلوم الذي هو الموجود فمن شبه أحد العلمين بالأخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك نهاية الجهل" 14.

الهوامش

1 M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p204.

2 وهي نفس المبادئالتي قال بها ابن رشد"الجزاء و العقاب بعث الروح بعد الموت والاه المكافئ و العناية الالهية.

3M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p17.

4M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p227.

5M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p228.

6M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p228.

7M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p228.

8 الان دو ليبيرا "الفلسفة في القرون الوسطى puf ص 229

9 الان دو ليبيرا "الفلسفة في القرون الوسطى puf ص 229

10 ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة....ص 114

11انظر "نحن والتراث" الجابري المركز القومي العربي 1993طبعة 6

12 Issac al balag redressement des doctrines Gorges Vajda 1960 p 83

13 ibid

14 ابن رشد" فصل المقال ...ص 19..............................

أبا عمران موسى بن ميمون القرطبي وأوج النزعة العقلانية الكلاسيكية في الفكر العبري الوسيط.

ولد أبو عمران موسى بن ميمون في الثلاثين من مارس سنة 1135، بمدينة قرطبة الأندلسية، التي كانت تعد واحدة من أكبر عواصم الثقافة والفنون خلال القرون الوسطى، وقد شهدت المدينة خلال تلك الفترة الطويلة من الزمن ازدهارا كبيرا تؤشر عليه الطفرة النوعية التي عرفتها فنون وعلوم المسلمين واليهود والمسيحيين على حد سواء وهم يعيشون هناك جنبا إلى جنب في أمن وسلام منذ زمن حسيداي بن شبروت الطبيب اليهودي الشهير والأديب الكبير الذي اعتمد عليه الخليفة عبدالرحمان الثالث <912م-961م> لترسيخ مقومات حكمه.

هناك كان اليهود الذين يعود تاريخ وجودهم بالأندلس إلى عهد الرومان يشاركون إخوانهم المسلمين في إبداع الأدب والفنون من شعر وفلسفة وعلوم فلك وطب باللغتين العربية والعبرية بينما كان آخرون يشتغلون بالتجارة مع عالم ما وراء البحار حتى صارت"إشراقة وعظمة قرطبة أسطورية وبسرعة هائلة تحول المركز الثقافي عند اليهود من بابل إلى الأندلس"1.

إذن في مثل هذه الأجواء الحضارية الإيجابية نشأ موسى ابن ميمون المشهور عند المؤرخين العرب بعبد الله، الذي ينحدر من عائلة الميمونيين اليهودية التي تحظى باحترام و تقدير كبيرين في قرطبة. وكان بيت العائلة يتواجد على مقربة من الوادي الكبير حيث كان موسى ذو الأربع سنوات يلعب مع صديقه علي.

مرت سنوات صباه بهدوء وسلام إلى حدود بلوغه سن الرشد الديني البارميتسفا* حيث أصيبت أمه بأزمة صحية خطير في اليوم نفسه الذي أقيمت فيه الحفلة العائلية ولم تنفع معها خبرة عم صديقه علي، العباس الذي كان مفتي وطبيب قرطبة كما لم تنفع الأعشاب التي كان يجمعها بمعية صديقه لتطبيب أمه ريبيكا التي ستموت بعد مرضها بقليل. هذه اللحظة المؤلمة بالذات في حياة موسى ابن ميمون هي التي ستجعله حسب بعض المؤرخين يهتم أكثر فأكثر بعلوم الطب وأسرارها وكذا بأسئلة تهم مصير الروح البشرية بين ماهيتها و مصدرها و قصتها بين الفناء والخلود.

وإذا كانت هذه الأحداث التراجيدية الشخصية القاسية قد أثرت بقوة في نفسية الفتى الصغير الذي فقد أمه فان تطورات أخرى مقلقة هذه المرة تهم مصير الطائفة اليهودية بالأندلس ككل سوف تزيد من مأساة الولد وتجعله يفتح عينيه على أوضاع مأساوية سوف تتحول بسرعة إلى تحديات يجب تجاوزها وقبل ذلك محاولة استيعابها وهاضمها. ولم تكن تلك التطورات سوى شائعات تحولت بسرعة إلى أخبار وافدة تؤكد قرب وصول الموحدين إلى الأندلس بعدما انتزعوا الحكم من المرابطين بالمغرب سنة 1147م وأنهوا وجود مملكة الأمازيغ برغواطة 2.

وحال تأكد تلك الأخبار أراد والد موسى الحاخام إسحاق ابن ميمون على الفور أن يربط اتصالات مع الطائفة اليهودية بفاس لعلهم يجدون له ولأسرته ملاذا آمنا يجنبه بطش الموحدين الذين وصلوا إلى جبل طارق والذين لا يخفون نزعتهم الدينية المتعصبة بايديولوجيتها المهدوية المعادية لليهود والتي نجحت في إلغائها لقانون الذمة، وهو القانون الذي كان يضمن حماية ول ونسبية لليهود في المغرب. كما نجح الموحدون في الترويج لابن تومرت على انه المهدي المنتظر 3 والذي تفيد بعض المصادر على أنه كان متحمسا لفكر الغزالي وسالكا لطريقته4.

جاءت الأخبار مع بن أخ الحاخام ميمون، وكانت غير مطمئنة، فالموحدون يقتربون وقد عبروا المضيق إلى الأندلس بقيادة عبد المؤمن الذي خلف ابن تومرت بعد وفاة هذا الأخير سنة 130ام و "في تلك الأجواء قام الأمير الموحدي بإلغاء "قانون الذمة": اليهود والنصارى المتواجدون بكثرة في اسبانيا المسلمة والمغرب الشرقي أجبروا على المنفى أو الارتداد عن دينهم" 5.كما وصلت رسالة من حاخام فاس يهودا الكوهين بن سوسة ترحب بأسرة إسحاق بن ميمون وتشجعه على الرحيل وعلى الإقامة بفاس. غادرت الأسرة مدينة قرطبة سنة 1147م. لجأت إلى غرناطة أولا ثم إلى ألميريا سنة 1150م قبل أن تصل إلى فاس سنة 1160م حيث ستخفف حرارة اللقاء بالطائفة اليهودية وحاخامها ابن سوسة من مشاق السفر ومن الصعوبات التي واجهها الرابي إسحاق ابن ميمون وأبنائه داوود وموسى. ولكن، ما هي إلا أسابيع قليلة حتى ساءت وتدهورت أوضاع الطائفة اليهودية التي تستقبل عائلة ابن ميمون بسبب إستبداد وتعصب بعض أمراء الدولة الموحدية وقوادها حيث

ارتكبوا مجازر بشعة في حق يهود فاس ومكناس وتلمسان واشبيلية <6>. لكن المأساة الكبرى التي قضت مضجع الوافدين الجدد على فاس وجعلتهم يفكرون بين عشية وضحاها في الرحيل عنها بأقصى سرعة كانت الجريمة الشنيعة التي قام بها أحد أمراء الموحدين في الشمال وكان اسمه عمر حين أمر بذبح الحاخام يهودا ها كوهين بن سوسة أمام الملأ بعدما رفض هذا الأخير الارتداد عن دينه واعتناق الإسلام.

في هذه الأجواء المشحونة بالاضطراب والعنف قررت أسرة بن ميمون مغادرة أرض المغرب في إتجاه بيت المقدس بعد إستراحة قصيرة قضتها بمدينة سبتة سنحت لموسى بن ميمون بالتعرف على يوسف بن عكنين الذي سيصبح أحد تلامذته المقربين. إنتقلت الأسرة بحرا إلى جزيرة صقلية ومنها إلى سان جون دارك وصولا إلى بيت المقدس سنة 1166م التي وجدتها عندها تحت الاحتلال الصليبي ومع إستحالة الإقامة فيها قررت الأسرة النزول إلى مصر حيث توجد طائفة يهودية كبيرة قوية. وما هي إلا فترة وجيزة حتى ذاع صيت أسرة إسحاق بن ميمون الحاخام الكبير الوافد من الأندلس أرض العلوم والفنون واشتهر ابنه موسى بكونه طبيبا بارع سرعان ما وصل خبره إلى بلاط الفسطاط فاستدعاه الملك نور الدين قصد علاج زوجته ياسمينه المصابة بالربو فعالجها موسى وأحسن علاجها إثر ذلك قرر الملك أن يجعله طبيبه الخاص وطلب أن تأتي أسرته للإقامة معه في الفسطاط قرب القاهرة.

مرحلة جد إيجابية إذن بدأت في حياة موسى بن ميمون خلال مقامه بالبلاط الملكي، زاد من ايجابيتها وصول ابن عمه القادم من الأندلس بمجموعة من المخطوطات العلمية في الطب والكيمياء وغيره وفي الأربعين

من عمره تزوج من راشيل بنت رئيس المكتبة الملكية رزق منها ولدا سماه أبراهام وهي نفس المرحلة التي بدأ فيها بتحرير تعليقه الشهير على "المشناه" وكتابه "دلالة الحائرين" الذي سيترجمه صامويل بن تيبون سنة 1204م إلى العبرية. غير إن هذه اللحظات السعيدة من حياة موسى بن ميمون سوف يعكر صفوها رحيل والده الحاخام إسحاق بن ميمون الذي أقام له الوزير الفاضل جنازة رسمية تؤشر على الأهمية الكبير التي تحظى بها أسرة بن ميمون والطائفة اليهودية بشكل عام عند الملك.

وفي لقاء لهذا الأخير جمعه بموسى بن ميمون طلب الملك نورالدين من طبيبه الخاص رأيه فيمن يراه مناسبا لخلافته بعد أن ساءت أحواله الصحية. وإحساسا منه بقوة و رمزية دلالة أن يطلب ملك عربي من طبيب يهودي وافد من بلاد بعيدة المشورة في أمور حاسمة في تاريخ الملوك كأمر الخلافة، طلب ابن ميمون مهلة أسبوع للتفكير وفي الليلة التي سبقت الموعد رأى موسى بن ميمون فيما يرى النائم صلاح الدين الأيوبي ممتطيا حصانا أبيضا في موقف بطولي وانتصار باهر كله مجد وفخار. هذه الرؤيا أكدت لابن ميمون ما كان يفكر فيه في شأن صلاح الدين الذي أحبه واطمأن إليه خلال مناسبات لقاءاتهما المتكررة في القصر الملكي. بعد وفاة نورالدين في صيف سنة 1171م توالى بعده صلاح الدين الحكم بمساعدة وزيره المخلص "الفاضل".

بعد مرور ما يربو عن السنة من حكم صلاح الدين سأل موسى بن ميمون ملكه في جلسة من الجلسات عن سبب تعكر مزاجه فرد الملك بسؤال موسى. هل تعرف معنى إسمي ؟ فأجاب موسى بالإيجاب فقال الملك بأن عليه أن

يحقق انتصارات حتى يستحق لقب أو اسم صلاح الدين وبأنه لن يهدأ له بال حتى يحقق ما يصبو إليه، بعد ذلك كشف له عن نيته في تحرير بيت المقدس من يد الصليبيين "الذين عاثوا فيه فسادا وهي ثاني الحرميين وأولى القبلتين وأولى الأماكن المقدسة عند اليهود أليس كذلك يا موسى؟" 7.

دخل صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس في 31 من يناير 1188م حين كان موسى بن ميمون منهمكا في وضع اللمسات الأخيرة على كتابه "دلالة الحائرين" ذلك الذي سيعرف انتشارا في جميع أقطار الحوض الأبيض المتوسط كما انه عرف نجاحا كبيرا عند الكثير من المفكرين والفلاسفة. صمويل بن تيبون أحد أكبر حاخامات سوريا كتب مهنئا موسى بن ميمون على تحفته وطلب السماح له بترجمته إلى العبرية، وافق موسى ودعاه إلى الحضور إلى مصر ما إن ينتهي من ترجمته وفي هذه الفترة أصيب صلاح الدين الأيوبي بمرض الملاريا وهو قد تجاوز الستين من عمره، للأسف لم يكن موسى بن ميمون يعرف هذا المرض ولم يسبق له أن سمع به، كل ما استطاع القيام به هو التخفيف من آلام ملكه الذي وفاته المنية في نوفمبر من سنة 1193 وخلفه الكامل الأمير السابق على سوريا وحظي بثقة ودعم الفاضل. موسى ابن ميمون هو الآخر لم تلبث أحواله الصحية أن تدهورت بشكل حاد و لم يكتب له أن يقرأ الترجمة العبرية لكتابه حيث توفي في 13 دسمبر 1204م. فأمر الملك بإعلان الحداد ثلاثة أيام في بلاد مصر وسوريا كما أمر بدفنه في بيت المقدس وبأن يكتب على قبره بالذهب الخالص هذه العبارة التي وضعها تلميذه المغربي يوسف بن عكنين وبعض الحاخامات "من موسى إلى موسى لم يقم مثل إلا موسى".

الهوامش

. (1)Esther ben bassa « l'histoire du peuple juif »Art. l'Âge d'or.p73.

* البارمتسفا Bar-mitsva: مناسبة دينية يهودية تقام احتفالا ببلوغ الطفل سنة 13، سن التكليف الديني.

Abraham ibn daoud dans son livre de la tradition dit « cela arriva a 3 cause de l'épée de ibn toumarat qui vint au monde et décréta la postasie sur les juifs en disant « rayons-les du nombre des nations et que le noms d'Israël ne sois plus mentionnée » « l'autre moise » M R ben Hayoun,p 26.Ed.jc LAHES-1994.

4 عادة ما تنعت الدولة الموحدية بأنها كانت متحضرة ومتسامحة مع الأقليت الإثنية المشكلة للمجمع المغربي، لكن هذا الوصف لا ينطبق إلا على الملوك المتأخرين لها مثل أبي يعقوب يوسف وأبو يوسف يعقوب وليس على الحكام الأوائل.

5 Simon Lévy « Essai d'histoire et de civilisation judeo-marocaines » ED. Centre tarek ibn zayad.p37.et

Voir aussi « l'autre moise » M R ben Hayoun p25

6 Lise wilar . article sur le net « Averroès et Maimonide »

7 ibid

ابن ميمون وتأويل المتشابه من النص التوراتي.

يروي يوسف بن عكنين السبتي 1 بأن أستاذه أبا عمران موسى ابن ميمون القرطبي كان قد بدأ أول دروسه حول فلسفة أرسطو بقراءة الآيات التالية من كتاب "ترتيل التراتيل" cantique des cantiques :

"عسل ذاك الذي يقطر من شفتيك حبيبتي

عسل وحليب تحت لسانك

وعطر فساتينك يشبه عطور لبنان" 2.

ثم أنه تساءل عقب ذلك عن الكيفية التي تمكننا من تفسير اهتمام الكتب المقدسة اليهودية بقصص الحب والهيام التي تجمع بين راعي وراعيته ؟؟

ثم كيف أمكن للتوراة أن تقحم مثل هذا النوع من الغزل في تعاليمها وهي التي تتحدث دوما عن العفاف والأخلاق الصارمة والاستقامة في السلوك ؟ أم أن "ترتيل التراتيل" هي مجرد صورة يراد من خلالها الحديث عن أشياء أخرى لا علاقة لها بما يقترحه الخطاب المصرح به في النص وما يفهمه عامة الناس منه للوهلة الأولى؟ أم المقصود فهو الإشارة إلى أمور مقدسة بعيدة كل البعد عن فهم العوام السطحي التجسيمي أليس المقصود مثلا في الآيات السابقة الحديث علاقة الإله الخالق بشعبه، أو ربما تعبير عن حب العقل الإنساني وشوقه لمعانقة العقل الإلهي ؟؟

هذه كانت بعض الأسئلة التي طرحها ابن ميمون مفتتحا دروسه حول أرسطو فلماذا فعل ذلك؟؟

بالنسبة ليوسف بن عكنين تلميذ فيلسوف الفسطاط الكبير، الجواب في غاية الوضوح. فإذا كان "مجد الإله كامن في خفائه فإن من واجب الإنسان يحتم عليه البحث في الكتب المقدسة وسبر أغوارها حتى تبوح وتفصح عن ما خلقه الخالق سرا خفيا في ثناياها".

ولبلوغ هذا المراد لا يرى موسى بن ميمون سبيلا إلا الانعطاف على دراسة التوراة والتلمود وغيرهما مع الاستعانة بعلوم أرسطو وشراحه المسلمين إيمانا منه بأن الحقيقة المنزلة من السماء لا يمكنها أن تخالف حقيقة الحكمة الفلسفية الأرسطية.

هذه هي الخلاصة التي يخرج بها كتاب "دلالة الحائرين": الفلسفة الأرسطية والشريعة اليهودية أختان توأمان لا فرق بينهما. الأولى تتجه بخطابها إلى قلة من النخبة المثقفة والثانية إختارت استعارة أساليب اللغة البسيطة بما تحتوي عليه من فضائل ونقائص لتوجيه عامة الناس وتربيتهم على القيم النبيلة والعقيدة الفطرية الصحيحة وتشجيعهم على احترام الوصايا الإلهية لذا يجب على علماء الأمة الذين يشتغلون بالأدلة والبرهان تقدير دور الديانة اليهودية الكبير في التربية والتعليم واحترام حسها البياني المباشر.

بعد هذه الملاحظة المنهجية التي تميز بين لغة الفلسفة ولغة الشريعة اليهودية دون أن تكون هناك نية للتفريق بينهما يبدأ ابن ميمون في تبيان ما

يقصده بالمتشابه في النص التوراتي، ويضرب مثلا بعبارة "تسليم" العبرية وتعني صورة أو شبيه وهي نفس العبارة التي يبدأ بها سفر التكوين والتي تتحدث عن إرادة الخالق في "صنع الإنسان على صورته وشبهه". هذه العبارة يجد فيها موسى بن ميمون نموذجا واضحا لمشكلة النصوص المتشابهة في المتن التوراتي.

إن من يقرأ هذه الآيات ويفهم منها على أن الإله الذي خلق الإنسان على صورته وشبهه هو الآخر له صورة وشكل مجسم، سيرتكب خطأ شنيعا لأن الشبه الذي يجمع الإنسان بخالقه في نظر ابن ميمون هو شبه نظري صرف. فبخلاف باقي الكائنات يتمتع الإنسان بميزة العقل الذي يمكنه من التفكير في أمر السماء وهذا ما يجعله "مشابها لخالقه".

ولكن ماذا يعني موسى ابن ميمون بالعبارة المتشابهة ؟؟

العبارة المتشابهة هي الكلمات التي تقبل أن تحمل في طياتها أكثر من معنى، تماما كما يحمل عددا من الأفراد نفس الإسم العائلي دون أن تكون بينهم أية علاقة أو شبه، هناك إذن عبارات قد تؤشر على أشياء كثيرة متعارضة ومتناقضة دون أن تكون بينها أية علاقة، لذلك كان موسى ابن ميمون حريصا منذ كتاباته الأولى في المنطق التي حررها أثناء إقامته في فاس على الإشارة إلى العبارات التي تستعملها اللغة العبرية للدلالة على أكثر من معنى كلفظ "كلب" الذي يعني الكلب كحيوان معروف ويعني أيضا مجموعة نجوم المعروفة في علم الفلك. ابن ميمون سيخصص حيزا كبيرا في كتابه "دلالة الحائرين" للحديث عن العبارات المتشابهة التي نصادفها في التوراة

يخرج منه بخلاصة مفادها أن من الحكمة الفلسفية أن لا نفهم النصوص المتشابهة في معناها الحرفي البسيط لأن ذلك يسيء إلى الكثير من الركائز التي يقوم عليها التراث الديني اليهودي ويهدد عمق رسالته في الصميم.

من هنا جاء كتاب "دلالة الحائرين" ليقترح نفسه كقراءة جديدة لا بد منها دفعا لكل الشبهات التي قد تمس بالتراث الديني اليهودي المقدس.

كيف؟؟

يعود موسى ابن ميمون إلى ضرب الأمثال سيرا على عادة القدماء فيخبرنا تلميذه يوسف بن عكنين بأن أستاذه قال له "تخيل رجلا يملأ بيتا به أشياء ثمينة يمر عليها صباح مساء دون أن يراها ويتمتع بمنظرها، والسبب هو أن بيته غير منظم وأغراضه مبعثرة في كل مكان دونما ترتيب يذكر ...وخد مثلا رجلا آخر نظم بيته فأحسن تنظيمه وترتيب أغراضه فرأى أشياءه الثمينة وتمتنع بروعتها وبريقها "3.

فأما البيت فهو التوراة وأما الأشياء الثمينة فهي تعاليمها ووصاياها وأما الرجل الأول فهو عامة الناس التي لا علم لها سوى بسفاسف الأمور وظواهرها وأما الرجل الذي رتب بيته وأحسن ترتيبه فهو رجل العلم والفلسفة وأما البريق فهو نور العقل الذي وضعه الخالق في الإنسان 4. هنا أيضا يتذكر يوسف ابن عكنين ما قاله أستاذه عن الآليات والمفاهيم التي يستعملها البحث الفلسفي في ترتيبه للبيت التوراتي، وعلى المنهج الذي يجب أتباعه لتحقيق غاياته تلك . ولم تكن هذه الأيات والآليات والمفاهيم سوى ما

اعتمده الفلاسفة العرب في معالجة قضيتهم الكلاسيكية الكبرى والمتمثلة في إشكالية العقل والنقل، وإشكالية التأويل ومنهجهم الشهير بقياس الشاهد على الغائب. وإذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية قد تحدثت في معظم لحظاتها المهمة عن ازدواجية المعنى في النص القرآني وعن تقسيم معانيه إلى ظاهر وباطن فإن موسى ابن ميمون استعمل نفس التقسيم فقال بالزوج "مسال، نمسال" واعتبر أن التوراة من حيث هي وثيقة ربانية منزلة، تدعونا إلى البحث عن حقيقة الوجود وتحثنا على تمثل ماهياته لبلوغ درجة كافية من العلم تؤهلنا إلى معانقة الحقيقة المطلقة وكوسيلة منهجية تجعلنا قادرين على الوصول إلى هدفنا.

يرى فيلسوف الفسطاط أن نبدأ بقراءة المعنى الظاهر للنصوص الدينية "مسال" واتخاذه دليلا وقاعدة يجب الاشتغال عليها وتأويلها وفك رموزها حتى تبوح لنا بما يخفيه النص وترفع اللبس عن أعيننا وقلوبنا وهذا هو "نمسال" النص ونيته الخفية المقدسة5.

وإذا كان يجب على عامة الناس الاكتفاء بما يقرره النص في حرفيته أي "المسال" فان النخبة العالمة مطالبة بالذهاب أبعد من ذلك نحو سبر أغوار المعنى الخفي "النمسال" مسلحة في طريقها بالمعرفة البرهانية ومناهج العلم الصحيح، لأن الطريق إلى الحق ليس مفروشا بالأزهار ومعبدا بالورود لأنها حسب تعبير موسى بن ميمون "خطر محدق" من كل الجهات يهدد السالكين بالموت6.

هنا أيضا نعود إلى يوسف ابن عكنين الذي يسوق لنا مقطعا ورد في التلمود حول الحاخامات التوراة القدامى الذين حاولوا اكتشاف أسرار التوراة فكان مصير ابن زوما وإليزار ابن أبويا وابن عزاي والمعلم عقيبة أصيب بعضهم بالجنون وآخرون ماتوا إلا المعلم عقيبة "دخل بسلام وخرج بسلام" والسبب حسب هذه الرواية هو بحثهم في أسرار الوجود دون أن يأخذوا بأسباب الحيطة والحذر. وحتى إذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها حدثت له أيضا حيرة شديدة فإذا بينا له ذلك المثل ونبهناه على كونه مثلا,اهتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت المقالة دلالة الحائرين"7.

إن اشتغال موسى ابن ميمون بإشكالية التأويل واقتباسه للزوج "مسال، نمسال" من الزوج العربي "ظاهر، باطن" لا يعني بأن الثقافة العبرية كانت تفتقر لهذا النوع من الميكانيزمات اللغوية، فازدواجية المعنى كانت دائما حاضرة في النصوص الأدبية والتاريخية المرتبطة بالتراث اليهودي لكنها أبدا لم تكن معروفة في مجال التشريع الديني، ذلك أن أي محاولة من هذا القبيل كانت تعتبر خطرا يهدد بإفراغ النص التوراتي من محتواه وهذا ما يفسر التهمة التي ألصقتها الكنيسة المسيحية بالمعنى الحسي التجسيمي المباشر عند اليهود والمعروفة بالصيغة الشهيرة المعنى اليهودي معنى تجسيمي : "sensus judaicus sensus carnalis " وهي نفس الملاحظة التي أبداها كثير من المتكلمين العرب بمناسبة حربهم الكلامية على كل أنواع التشبيه الذي قد يمس الذات الإلهية وسعيهم من أجل تنزيهها عن كل تجسيم.

القراءة الميمونية إذن تندرج في هذا الإطار، أي أنها جاءت كمحاولة لسد فراغ كبير يعانيه الفكر العبري، وهذا المشروع يخص بالدرجة الأولى تكليف الفلسفة بإعادة النظر في العديدة من القضايا والمفاهيم التي تخص الذات الإلهية وما يرتبط بها من مفاهيم العدل والعناية والوجود وغيرها دون أن تحشر نفسها في محاولة تأويل أمور تخص العبادات والطقوس اليهودية التقليدية من ختان وصوم وصلاة وسبت وعيد غفران وغيرها.

وفي محاولة منه لإضفاء نوع من المشروعية على تصوره للمنهج التأويلي المجازي وبالتالي التمهيد له قصد إدماجه في البناء التشريعي الميتافيزيقي للتراث اليهودي، يعود موسى بن ميمون القرطبي إلى شخصية الملك سليمان 8 ويسرد تجربته مع الحكمة التوراتية.

يطرح ابن ميمون السؤال التالي: لماذا كانت التوراة أو إلى ماذا كانت تشبه التوراة قبل ظهور هذا الرجل العظيم؟

إن مثلها كمثل نبع للمياه لا أحد يستطيع الوصول إليه لشدة عمقه وبرودة مائه. ما فعله سليمان هو أنه صنع حبلا قويا من القماش ربطه بدلو استخرج به الماء وشرب منه وسقى به العطشى الآخرين9. إن الماء باعتباره مادة حيوية يرمز في قصة سليمان إلى التوراة التي بقيت بعيدة عن متناول الناس فلا هم استفادوا من حكمها وأتمروا بأمرها ووصاياها ونجوا من الهلاك عطشا، وأما الحبل الذي صنعه الملك سليمان فقد رأى فيه ابن ميمون إشارة إلى القواعد التي يجب أتباعها لتأويل النصوص المقدسة المكتوبة.

الهوامش

1 كان ابن ميمون قد التقاه بمدينة سبتة المغربية أثناء عبوره ها في اتجاه بيت المقدس، وأصبح صديقه وتلميذه المفضل ويقال أن كتاب "دلالة الحائرين" كتبه ابن ميمون جوابا على أسئلة تلميذه يوسف.

2 cantique des cantiques ، الآيات 4 و11.

3 موريس بن حيون« L'autre moise » .Ed. revue Iaugmentée.p181.

4 ibid p 182

5 ibid p 182

6. انظر الفصل الذي خصصناه للحديث عن التصوف اليهودي المعروف باسم كابالا.

7 Guide des égarées-tradition française S.Munk ED. maison neuve et Larose/1970.

8 يقدم المدراش الملك سليمان ابن داوود باعتباره "أكبر حكيم مشى فوق الأرض" وتعتبره كذلك مرجعا أساسيا للكثير من الكتب المقدسة في التوراة ككتاب "ترتيل التراتيل" وكتاب "الأمثال" وكتاب "الإكليزياست".

9 موريس بن حيون « L'autre moise » .Ed. revue Iaugmentée.p181.

منذ بداية "دلالة الحائرين" وحتى نهايته لم يبدي موسى بن ميمون أدنى اهتمام يذكر بالجانب المشخص للذات الإلهية كما هي واردة في التوراة، ولا مكان للأحاسيس الدينية الفطرية وأحيانا الساذجة التي عادة ما ترددها الكتب المقدسة في علاقة الخالق بمخلوقاته. كل ما صادفناه كان ينم عن صرامة منهجية عقلانية واضحة ورؤية فلسفية أرسطية النزعة في جل محاورها تتناول مشكل الإله بشجاعة ورزانة قل نظيرهما في البحوثات القروسطوية المشتغلة على نفس الموضوع.

وبخصوص وحدة الذات الإلهية ينبه موسى ابن ميمون إلى ضرورة تجنب نوع من التهافت المزدوج الذي يبديه بعض قارئي التوراة في بعدها الأدبي الحرفي الظاهر، هاته الطائفة تعتبر الذات الإلهية جسما له حواسه وصفاته فهو عندهم إله حي عالم قوي...وهو في نظر فيلسوف الفسطاط أبعد ما يكون عن الصواب. أما الطائفة الثانية فترتكب خطأ شنيعا بنفيها صفة الجسم عن الذات الإلهية بينما تستمر في إلصاق الصفات بها غير عابئة بما تشكله هذه الصفات من تهديد محدق بوحدة الذات الإلهية.

وفي محاولة منه لرفع اللبس عن هذا الموضوع قام موسى ابن ميمون بتقسيم الصفات إلى خمسة أقسام :

أولا التعريف: فإذا كان الإنسان مثلا يعرف على أنه حيوان عاقل باعتبار أن العقل هو ما يشكل ماهيته فإن تعريفا كهذا لا يمكن أن يطبق على الذات الإلهية لأن ذلك سيسيج وجودها ويقيده بشيء معين وهذا ما لا طاقة للعقل البشري به4.

ثانيا الصفات: عندما ننعت أحدهم بالحكيم فذلك يعني أن الحكمة تدخل في إطار ماهيته، وهذا ما لا نستطيع أن ننعت به الإله لأن ذلك يهدد وحدته خصوصا إذا كانت هناك صفات أخرى ينبغي إلحاقها بتلك الذات التي ننعتها بصفة معينة قبل ذلك5.

ثالثا الصفات العارضة: وهي الصفات التي نلحقها بوجود معين على وجه الحدوث، لا ندري أهي ملتصقة بالماهية أم هي محلة محلها وهذا ما لا يمكن إلا أن يهدد وحدة الذات الإلهية.

القسم الرابع والخامس وهما على درجة كبيرة من الأهمية بحيث تتحدث عن وجود الأشياء في ارتباطها بالزمان والمكان، لأنه يستحيل علينا استيعاب وجود شيء ما إذا لم نكن نعرف قبليا مكان وزمان ومدة وقوعه. لهذا السبب جاء الخطاب الديني في التوراة بدرجة عالية من الحسية.

لكن هذا يجب أن لا يبرر أي مساس بوحدة الذات الإلهية في نظر ابن ميمون، فالتوراة رغم تقديمها للذات الإلهية كفاعل رئيسي متحرك ومتنقل في الوجود إلا أنه يبقى واحدا وفاعلا بماهيته. كل ما هناك أن التوراة استعملت لغة الناس العادية فجاء مفهومها للذات الإلهية غارقا في الحسية والتشبيه والصفات. لكن متى أعمل النظر العقلي السليم فإنه يستحيل علينا قبول التجسيم في حق الذات الإلهية 6.

ودائما في إطار انشغاله بقضية الذات والصفات، يعود ابن ميمون إلى أسلوبه المعهود في استعارة الأمثال والحكم، هذه المرة يتحدث إلى تلميذه

يوسف ابن عكنين عن ملكة العقل عند الإنسان "فبفضل هذه الملكة وحدها دون تعدد، بإمكان الإنسان معرفة العلوم وتعلم الفنون، وبها يتقن الخياطة والصقالة والنسيج والبناء. وبها يدرس الهندسة ويحكم الدول. هذه إذن أنشطة متعددة متنوعة تصدر عن ملكة بسيطة واحدة، وهناك عدد آخر لا يحصى من الفنون تنتج عن الملكة العقلية"7. إنما يقصده ابن ميمون بضربه لهذا المثل هو محاولة الدفاع عن وحدة الذات الإلهية وأن صفات المعرفة والقوة، السمع البصر وغيرها من الصفات التي ألصقها بها عامة الناس وبعض المتكلمين المسلمين واليهود والقائلة بأن الله عالم بعلم وقوي بملكة القوة. موسى ابن ميمون يرى بأن الصفات هي مختلطة بماهية الذات الواحدة التي لا تقبل التعدد، وهذا بالضبط ما كان فيلسوفنا يعاتب عليه سعيد بن يوسف الفيومي المتكلم اليهودي المشهور عند اللاتينيين ب Saadia,Gaon حيث كان هذا الأخير مناهضا للحس التجسيمي المنتشر في عدد من النصوص المقدسة لكنه لم يكن يرى مانعا في الاحتفاظ ببعض الصفات التي رآها إيجابية كالحياة والقوة والعلم والإرادة التي بدونها "لا تكون الذات الإلهية على ما هي عليه". لا يتردد ابن ميمون في إصدار حكم قاس على "أب الفلسفة العبرية في القرون الوسطى" وحشره في زمرة الفلاسفة اليهود اللذين كانوا ضحايا التمثلات البشرية المجسمة التي ألصقت بصورة الإله، لأنهم عاجزون عن تصور إنسان بدون الخصائص الأربعة باعتبارها دعامة لوجود فنقلوا هذه الصفات إلى الذات الإلهية 8.

بعد ذلك يجنح ابن ميمون في موقفه في قضية الصفات إلى ما اشتهر به التيولوجي المسيحي "توماس الأكويني" القائل بتيولوجيا السلب Théologie négative التي توفر معرفة يقينية بالذات الإلهية حتى وإن كانت ناقصة.

فبالنسبة لكاتب "دلالة الحائرين" عادة المتكلمين والتيولوجيين القدامى في وصف الذات الإلهية بالقوة الحياة والعلم والإرادة وغيرها، إنما مردها في حقيقة الأمر إلى محاولة الإشارة إلى أن الخالق ليس ضعيفا وأنه ليس ميتا وليس جاهلا وليس عاجزا الخ...وبلغة هيجل يمكن أن نقول "إن كل تعريف هو تعريف بالسلب".

المخرج الثاني الذي يصفه موسى ابن ميمون لتلميذه ويرشد إليه باقي الحائرين هو مسألة اللغة، والنموذج الذي يأخذه مفكرنا مقتطف من زبور داوود الآيات 2 و65 وجاء فيها "الصمت في حقك حمد" والثانية مقتبسة من دعاء قدسي قديم يقول "أنت فوق كل صلاة وفوق كل حمد ودعاء...". المشكلة أو حلها بالأحرى هو في التعبير اللغوي البشري* الغير مؤهل حسب ابن ميمون للسمو نحو ملكوت وجود بحجم الذات الإلهية، رغم ذلك فحتى هذه الصلوات والأدعية والابتهالات يجب تقنينها وتقعيدها وعدم السماح بإبداعها إلا للأشخاص اللذين قطعوا في طريق القدسية أشواطا كبيرة ولا يسمح بتغييرها وتعديلها من طرف العامة في أي حال من الأحوال. إن الحكماء من الناس الذين أفنوا حياتهم في تدبر أسباب الوجود وماهياته ليس بإمكانهم الكشف عن حقيقة الذات الإلهية وأسرارها، كل ما بإمكانهم فعله هو مناجاة وحديث للروح مع نفسها لخلق فكرة عن الذات الإلهية باعتبار الأولى جزءا صادرا عن الثانية حسب موسى ابن ميمون. هذا الأخير كان يفضل الاقتراب من حقيقة الذات الإلهية عن طريق المعرفة والتأمل والممارسة الفلسفية على الاكتفاء بالأدعية والقرابين والصلوات التي يعتمدها عامة الناس لأنه كما يقول لتلميذه ابن عكنين "الإله في السماء وأنت في الأرض وكلماتك ليست كافية" 9.

الهوامش

1 M.R. ben Hayoun « La philosophie juive »ED.armand colin.p35.

2 M.R. ben Hayoun « L'autre moise » ED. Ed. revue Iaugmentée.p240.

3 ibid p 241

4 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.ch :53.p209-210.

5 M.R. ben Hayoun « L'autre moise » ED. Ed. revue Iaugmentée.p245.

6 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.ch :53.p209-210.

7 ibid p 210

8 ibid p 211

*سبق أن أشرنا في بداية هذا البحث إلى أن مسألة اللغة وعدم أهليتها للحديث عن المقدس المتعالي كان قد نبه إليها الكثير من حكماء التلمود وكذلك المتكلمين اليهود على رأسهم سعيد بن يوسف الفيومي 9 كتاب الإكليزياست المنسوب إلى الملك سليمان، الإصحاح 1 و 5.

نظرية قدم العالم عند موسى ابن ميمون.

"إعلم أن الإعتقاد بقدم العالم ليس معارضا للنصوص المنزلة القائلة بخلق العالم، لأن النصوص التي تتحدث عن حدوث العالم ليست أكثر من النصوص التي قدمت الإله في شكل تجسيمي. كذلك الأمر بالنسبة لقضية خلق العالم، إمكانية التأويل المجازي ليست نادرة ولا ممنوعة بل العكس هو الصحيح، بإمكاننا استعمال هذا النوع من التأويل كما فعلنا سابقا لتجنب التجسيم الذي لحق الذات الإلهية. ربما يكون الأمر أكثر سهولة فنوفق في تأويل النصوص المرتبطة بالموضوع وبالتالي القول بقدم العالم. لكن هناك سببان أرغمانا على عدم القيام بذلك وعدم قبوله :

الأول هو أن مسألة تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه المجسم قد تمت البرهنة عليها.

الثانية هو أن نظرية التنزيه السابقة لم تسئ إلى أي من قواعد اعتقادنا الديني. أما القول بقدم العالم على الشكل الذي روج له أرسطو، أي اعتباره ضرورة حتمية، بحيث أنه ليس ممكنا تغيير مجرى قوانين الطبيعة وأنه لاشيء بإمكانه الخروج عن المألوف كل هذا سيكون ضربا قويا لقواعد الدين الأساسية وستعتبر المعجزات هراء وسيلغى كل ما جاء به الدين من محفز ورادع"1.

كان هذا جزءا من الرد الذي تلقاه يوسف بن عكنين حول تساؤل كان قد أرسله لأستاذه حول نوع من الغموض وجده التلميذ في موقف لابن ميمون من نظرية قدم العالم الأرسطية المثيرة للجدل الذي يستمر إلى يومنا هذا. والمقاربة التي يقترحها موسى ابن ميمون لحل قضية العالم بين الحدوث والقدم هي في الحقيقة اختبار لمدى جديته في التمييز بين المعرفة التي يجب توجيهها لعامة الناس وبين ما يجب أن تختص به النخبة فقط و بالتالي فهي تحد كبير لفيلسوف الفسطاط ورئيس الطائفة اليهودية في القاهرة وما يمليه منصبه الحساس ذاك من مسؤولية الإبقاء على وحدة الجسم اليهودي وانسجامه والعمل على تجنب كل ما من شأنه أن يهدد تلك الوحدة والتي تعد العقيدة التقليدية أهم مضامينها. لذلك يجب أن لا نفهم من حديثه أعلاه عن استحالة تأويل النصوص بخصوص قدم العالم، بحجة الخطر المحدق بالتراث الديني اليهودي ككل، على أنه تخلي من قبل فيلسوف عن نهجه العقلاني الفلسفي، لصالح التقليد الديني الحرفي. بل الأمر يتعلق فقط بالتمييز بين نوعين من القدم الذي يخشاه عامة الناس* ولا يرون فيه إلا ضرورة حتمية تؤدن بتدمير هياكل الدين الموسوي القائم على نظرية الخلق. أما النوع الثاني من القدم والذي يمثل حقيقة موسى ابن ميمون فقد فضل هذا الأخير "أن يشير إلى القول الأصلي في الموضوع وترك الباقي للذين هم أهل له"[2]. منتدى سور الأزبكية

لسنا بحاجة إلى التذكير بأننا بحديثنا عن موسى ابن ميمون القرطبي نكون بذلك واقفون أمام أهم ممثل للفلسفة الأرسطية في تاريخ الفكر العبري الوسيط والنزعة الأرسطية لم تكن غائبة عن موسى ابن ميمون عند تطرقه لموضوع مهم بحجم موضوع قدم العالم. لنلقي إذن نظرة أولية على موقف المعلم الأول أرسطو في الموضوع :

بالنسبة لأرسطو لا يمكن الحديث عن قدم العالم إلا إذا استحضرنا في أذهاننا وبشكل واضح مفهومي الحركة والزمن. لأنه ليس بإمكاننا تصور حركة ما سابقة عن الزمن. بمعنى آخر من المستحيل تصور تغيير ما وحدوث شيء ما يكون مسبوقا باللاشيء لأن ذلك سيقودنا إلى التعارض مع مفهوم "القبلية" وسنضطر للحديث عن الزمن قبل وجوده وهذا طبعا محال. الحركة إذن قديمة، لأن أي حركة تحيلنا بالضرورة إلى حركة قديمة سبقتها وهكذا إلى ما لانهاية. ولأن اللانهائية بالفعل غير موجودة لا بد من القول بأن الحركة قديمة. وبما أن هذه الأخيرة تصورها خارج الزمن، وبما أن الأولى كما رأينا لا يمكن أن تكون إلا قديمة فإن الزمن هو الآخر قديم.

المنهج الثاني الذي يعتمده أرسطو في مقاربته لقضية قدم العالم يعتمد على تحليل طبيعة المادة باعتبارها مبدئيا قديمة. وبما أن المادة تعتبر من بين العناصر الرئيسية التي تدخل في تكوين كل الموجودات بما فيها العالم نفسه فقدمها يبرهن على قدم العالم الذي تدخل في تركيبة وجوده.

هناك طريقة ثالثة للبرهان على قدم العالم مشهورة عند أرسطو**، تنطلق من تقسيم الوجود إلى ثلاثة أقسام، الممكن، المستحيل والضروري. إن العالم باعتباره موجودا لا يمكن إلا تصنيفه في إحدى هذه الخانات الثلاث. فإذا كان وجوده مستحيلا فإنه ما كان ليكون موجودا أبدا، وأما إذا كان وجوده ممكنا فهذا يجعله بحاجة إلى سند قبلي يبني عليه وجوده وليس هذا السند سوى المادة الأولى التي بتنا نعلم بشكل لا مجال فيه للشك بأنها قديمة. وأما إذا كان وجود العالم ضروريا فهذا معناه أنه موجود منذ القدم.

بعد استعراضه للموقف الأرسطي في الموضوع يقدم موسى ابن ميمون أسلوبا آخر للبرهنة على قدم العالم مقتبسا هذه المرة من ميتافيزيقا الفلسفة العربية الإسلامية الذي ينطلق بعض روادها خصوصا الفارابي من التفكير في خلق الله فرأى أن العالم الذي نعيش فيه من إبداع الخالق الواحد الذي لا يخلق إلا ما هو كامن ولذلك فإنه يصعب علينا أن يكون هذا الإبداع الذي خرج من الحكمة العليا فانيا وآيلا إلى فساد، مادامت الإرادة الربانية الحكيمة لا تصنع إلا الأحسن.

إلى هنا ظل كل شيء على ما يرام عند موسى ابن ميمون. وضوح تام في الرؤية ولاء تام للمعلم الأول والثاني. ولعلنا لا نضيف شيئا إذا قلنا بأن قدم العالم قضية علمية في الفيزياء القديمة لا يمكن لباحث موضوعي يحترم العلم والمعرفة الفلسفية إلا أن يتبناها ويتفق معها، رغم كل ما يمكن أن تسببه من ضرر قد يلحق الأركان المؤسسة للدين الموسوي خصوصا ما ارتبط منها بعقيدة الخلق من عدمه وقضية المعجزات وأصحابها أعني طبعا الأنبياء.

أشرنا سلفا إلى تلميذ موسى ابن ميمون الأول، يوسف بن يهودا ابن عكنين الذي كان يراسل أستاذه من مدينة سبتة المغربية، عبر في إحدى مراسلاته لفيلسوف الفسطاط عن استغرابه الكبير لتحمس ابن ميمون للقول بقضية قدم العالم وهو اليهودي المؤمن بإلاه بني إسرائيل الذي أبدع الكون والذي يتقبل الصلوات الدعوات من المحتاجين، فيوسف ابن عكنين لاحظ أنه لا فرق بين موقف أستاذه وموقف أرسطو في الموضوع لذلك سيطلب توضيحا فجاءه الرد كالتالي:"الآن وقد نضجت الصورة عندك وأصبح جليا

بالنسبة إليك ما اعتقده بالنسبة لهذا الموضوع وهو أننا متفقون مع أرسطو في نصف ما يقوله :

إننا نعتقد بأن العالم موجود منذ القدم وسيبقى كذلك بهذه الطبيعة التي وضعها الخالق فيه بحيث لا شيء بإمكانه الخروج عن المألوف اللهم بعض الخصوصيات المرتبطة بالمعجزات إذ تبقى للخالق الحرية في تحويل مسار الأشياء أو إرجاعها إلى العدم إن شاء. هذا هو اعتقادنا وتلك هي المبادئ المؤسسة لقانوننا "يقصد التوراة". لكن أرسطو يرى أن العالم قديم وغير فان وأنه خالد وغير مخلوق، ولقد أوضحنا بشكل لم يعد فيه مجال للشك بأن هذا الطرح لا يتماشى إلا مع قانون الحتمية، والقول بالحتمية يقودنا إلى الابتداع بحق الخالق3.

تلك كانت محاولة من ابن ميمون لتوضيح رأيه لتلميذه يوسف ابن عكنين بخصوص قدم العالم. وهي محاولة زادت من تعقيد هذه الرؤية بدلا من توضيحها، فالرجل يقول صراحة بقدم العالم ويستند بحماس كبير الى البراهين الأرسطية المرتبطة بهذا الموضوع وخصوصا نظرية أرسطو في الحركة والزمن التي رأى فيها ابن ميمون ما يكفي من القوة للدحض أراء القائلين بحدوث العالم لكنه لا يلبث أن يقول بمناسبة حديثة عن ما يختلف فيه مع أرسطو من فناء للعالم ووجود للخالق...، بأن أطروحة أرسطو في قدم العالم ليست إلا احتمالا وبأنه لا يمكن البرهنة عليها كما لا يمكن البرهنة على حدوث العالم.

يوسف ابن عكنين هو الآخر يستغرب لهذا التأرجح والغموض الذي اكتنف فلسفة أستاذه على حين غرة وتساءل لماذا بدل أستاذه كل هذا الجهد وكل هذه الفصول التي تزيد عن الأربعة عشر فصلا من البياني والبرهاني على قدم العالم ليعود في النهاية ليقول بأنه لا يمكن القيام بذلك، بل أكثر من ذلك "سيحاول تقديم منهج لتدمير كل الأدلة التي تصب في صالح نظرية قدم العالم"4.

ولكن في حقيقة الأمر كل ما سيقوم به ابن ميمون هو النزول بالأدلة التي ساقها مسبقا في إطار تقديمه لنظرية قدم العالم من درجة البرهان إلى درجة الممكن. فمثلا مسألة إرادة الإله في خلق عالم متكامل قديم غير فاسد، باعتبار الذات الإلهية القديمة لا يمكن أن يصدر عنها ما هو فاسد، وهي الأطروحة التي دافع عنها الكثير من فلاسفة الإسلام كما رأينا سلفا. كما رأى فيها موسى ابن ميمون دليلا قويا لكنه يعود هذه المرة ليقول "بأننا غير مؤهلين تماما لمعرفة قوانين هذه الحكمة الإلهية وما تخفيه إرادتها".

أما الدليل الأرسطي المرتبط بالممكن والمستحيل والضروري فيناقشه موسى ابن ميمون من خلال مقارنة بين إرادة الخالق وإرادة الإنسان، فإذا كانت الأولى داخلة في ماهية الذات فإن إرادة الإنسان خاضعة لمجموعة من الاحتمالات والإكراهات : فالإنسان الذي يريد بناء بيت له هو بحاجة إلى الأدوات اللازمة للبناء والمال وهو مرتبط بمدى توفر العمال والمهندسين وما إلى ذلك، هذا يعني أن إرادته مرهونة بشبكة من الإكراهات والإمكانيات التي تجعل إرادته غير مستقلة ومفتقرة إلى الحرية. والذي قلناه بخصوص إرادة الإنسان يصعب تطبيقه على إرادة الخالق وهذا في نظر موسى ابن ميمون هو

سبب المشكلة إنه الخلط الحاصل بين ذات الإنسان وذات الإله وهي نفس الملاحظة المنهجية التي سجلها ابن رشد في نقده للغزالي وابن سينا والمعروفة ب"الاستدلال بالشاهد على الغائب".

بعد ذلك سيحاول موسى ابن ميمون معالجة قضية الخلق من العدم التي يرفضها أرسطو بنفس الطريقة. يقول ابن ميمون بأن الإنسان الذي لم يسبق له أن رأى امرأة حامل ولا يعلم بأن الإنسان لم يكن إلا حيوانا منويا التقى ببويضة أنثوية في رحم المرأة تقع بعد ذلك عملية الإخصاب ثم الحمل ثم الولادة، يصعب عليه أن يفهم أن العالم من الممكن أن يكون مخلوقا من عدم.

وخلاصة القول أن موسى ابن ميمون لم يكن جادا في نقده اللافلسفي اللابرهاني هذا لنظرية قدم العالم بدليل أنه لم يتناول المواضيع المنتقدة إلا بأسلوب جدالي سفسطائي أكثر منه برهاني كما هو معهود عنه في أماكن أخرى من مثنه الفلسفي ولأنه أيضا لم يستطع حتى الإشارة أو التشكيك في صلابة نظرية الحركة والزمن التي تبناها ودافع عنها سابقا.

فهل كان موسى ابن ميمون يعني فعلا ما يقول ؟ سؤال يطرحه يوسف ابن عكنين تلميذ موسى ابن ميمون الجواب لا:

إن كل ما يرمي إليه موسى ابن ميمون من خلال سفسفطته الأخيرة لا يتجاوز رغبته في "إحاطة التوراة بسور عال يحميها من الحجارة التي ترمى بها". حدس يوسف ابن عكنين سيذهب به أبعد من ذلك ليقرأ في تضارب هذه الآراء التي يصرح بها ابن ميمون تارة ويلمح لها تارة أخرى، بأن أستاذه

يريد من اللاحقين من قراء "دلالة الحائرين" أن يتجهوا إلى الأدلة الأرسطية القوية التي شرحها في بداية كتابه خصوصا نظرية الحركة والزمن وقدم العالم بأنها تمثل عمق فلسفته أليس هو القائل بأنه "ستجد أثناء حديثنا عن هذه الأسرار بأننا سنكشف فقط عن ما هو أساسي في الموضوع وسنترك الباقي لمن هم أهل لتدبره"5.

الهوامش

1 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.II.ch :25.p196-197.

*معلوم أن موسى ابن ميمون يحشر كل من لا يشتغل بالعلم والبرهان في الفلسفة في زمرة العامة بما في ذلك المتكلمين الذين يعارضون قدم العالم بحجة استحالة وجود قديمين الإله، العالم .

** تقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام هي نظرية كان الكثير من فلاسفة الإسلام قد اعتمدوا عليها في براهينهم وعلى رأسهم ابن رشد وحتى ابن ميمون كان لا يعترض عليها ويرى فيها "منهجا قويا لإثبات قدم العالم"

2 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.ch :29.p229-228.

3 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.II.ch :29.p226.

4Ibid-p129.

5 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.II.ch :29.p229-228.

موسى ابن ميمون وقضية المعجزة.

قضية المعجزة هي واحدة من القضايا التي تتيح لنا الفرصة كاملة للاقتراب من حقيقة فلسفة موسى ابن ميمون وخصوصا موقفه من خلق العالم الذي كان يراه قديما وليس مخلوقا في الزمن لأن هذا الأخير قديم بالضرورة1.

المعجزة كما هو معروف هي خروج عن المجرى الطبيعي للقوانين الفيزيائية للأشياء وموسى ابن ميمون يفضل هذا التعريف على أن يتبع تعريف أرسطو الرافض لمسألة المعجزة أصلا والذي لا يرى في قوانين الطبيعة إلا ضرورة حتمية وصيرورة مطلقة لا تقبل التبدل أو الخروج عن العادة 2. ومعلوم أن موسى ابن ميمون إنما رفض هذا التعريف الأرسطي لكي يتسنى له الدفاع عن حرية الإرادة الإلهية التي تهددها الحتمية الفيزيائية الأرسطية في الصميم ومع ذلك فحرية الإرادة الإلهية في علاقتها بقضية المعجزة ليست في منأى عن تحديات وأسئلة عليها الإجابة عنها.

أول سؤال يمكن طرحه بهذا الصدد هو، ما الذي يجبر الذات الإلهية على تغيير مسار الأشياء في العالم؟ وهل هناك عنصر خارجي هو من اضطر الذات الإلهية إلى إحداث تعديل وتغيير في مسار الأمور؟ وهذا التعديل أو التغيير أليس من الممكن اعتباره مؤشرا على قصور العلم الإلهي الذي صنع الأشياء على طريقة معينة ثم عاد وعدله بعد ذلك؟ ثم كيف يمكننا خضوع

الذات الإلهية لضغوط من عناصر خارجية أدنى منها شرفا؟. جواب موسى ابن ميمون، كل هذا مستحيل في حق الذات الإلهية لأن الإرادة والعلم الإلهيين غير منفصلين كما رأينا سابقا عن الذات الإلهية بل مختلطين بها.

بعد ذلك يحاول فيلسوف الفسطاط اقتراح مخرج لهذه المشاكل بالعودة إلى التوراة وبالضبط إلى سفر التكوين الذي يحكي تفاصيل عملية الخلق. فعند بداية هذه العملية يقول موسى ابن ميمون اختار الخالق وقتا معينا وأماكن معينة خلالهما سيتم تعليق قوانين الطبيعة مؤقتا لتفسح المجال أمام حدوث المعجزات3. ولن تكون مهمة الأنبياء سوى الحرص على أن تقع خوارقهم في هذه الأوقات والأماكن المختارة سلفا، وجعلها في خدمة تاريخ الدعوة العبرية.إن فكرة المعجزة، بهذه المقاربة، ستصبح موجودة منذ البدء في نظام الخلق وبالتالي "فالمعجزات كامنة في الطبيعة"4. بل أكثر من ذلك سيحاول موسى ابن ميمون أن يعزز موقفه من خلال الاستشهاد بنماذج من التراث اليهودي القديم. ففي تعليق للمدارش على سفر التكوين، نجد حديثا عن معجزة موسى المتعلقة بشق البحر الأحمر بعصاه ما مضمونه "أن الإله وضع شروطا مسبقة على البحر الأحمر بأن ينشطر نصفين أمام أبناء إسرائيل، أليس مكتوبا في "المنفى" الآيات 14، 27 في ذلك الصباح عاد اليم إلى مبدئه الأول".

حكيم آخر من حكماء التلمود القدامى الحاخام جيريمي، يضيف في نفس السياق الذي اختاره موسى ابن ميمون تعزيزا لموقفه، بأن الخالق وضع نفس الشروط ونفس الأوامر ليس فقط على البحر الأحمر ولكن أيضا على النار

بأن لا تحرق "حنالياِن" وابراهيم وميكائيل، وعلى الأسود بأن لا تؤدي دانيال وعلى الحوت أن يتقيأ يونس.

من هنا يمكن أن نجد صيغة لقضية المعجزة عند موسى ابن ميمون الذي لا يعتبرها خرقا لقوانين الطبيعة كما هو متعارف عليه عند فقهاء الرسوم، بل حتى صفة الإعجاز لم تعد تنطبق عليها واستحالت المعجزة إلى مجرد موعد مضبوط بالزمان والمكان، ضرب منذ الأزل أريد له فقط تدعيم موقف الأنبياء والرسل يحتج بها على معارضيهم ويضمن إيمان أتباعهم بصدق رسالتهم.

الهوامش

1انظر ص12 من هذا الفصل بخصوص البراهين الأرسطية حول قدم العالم.

2 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.II.ch :29.p224.

3 ibid p225

4 ibid p225

نظرية النبوة عند موسى ابن ميمون:

لعلنا لا نضيف شيئا إذا قلنا بأن نظرية النبوة هي واحدة من الركائز المهمة التي بنيت عليها الديانات التوحيدية بوجه عام والديانة الموسوية على وجه الخصوص باعتبار موسى كان النبي الوحيد الذي تحدث الى الإله بشكل مباشر في لقائهما الشهير بجبل سيناء كما جاء في التوراة والقرآن، وكما هو معروف فالدين اليهودي وتعاليمه ووصاياه كلها ولدت عقب هذا اللقاء مباشرة.

ولقد درج عامة الناس من أتباع ملة موسى على الاعتقاد بأن اختيار نبيهم إنما صدر عن إرادة إلهية حرة تختار من تشاء لتجعل منه نبيا بشكل عشوائي دونما شروط طبيعية أو أخلاقية أو روحية يجدر على الشخص المرشح للنبوة توفره على حد أدنى منها سلفا حتى يحظى بالقدسية اللازمة التي ترفعه إلى مصاف الصفوة المختارة المكلفة بهذه المهمة المقدسة. هذا الكلام هو بالضبط ما يرفضه موسى ابن ميمون ويرى فيه حنينا من عامة اليهود إلى أفكار ومعتقدات لا يشاركهم فيها إلا الوثنيون القدامى1، كما تصدى قبل ذلك بالرفض القاطع لما ذهب إليه أبيقور اليوناني عندما رفض هذا الأخير النبوة والأنبياء جملة وتفصيلا.

موقف موسى ابن ميمون بخصوص النبوة يبدأ بشرحه لتلميذه الوفي يوسف يهودا ابن عكنين السبتي، كيف أن الأنبياء باعتبارهم من "المصطفين الأخيار" يجب أن يكونوا على خلق عظيم لأن الإله لا يمكن أن يختار لمثل هذه المهام الجليلة أناسا سيئين، أما رأي الفلاسفة في الموضوع والذي لا

يخالفهم ابن ميمون في خطوطه العريضة فهو أنه من المستحيل على أي كان بلوغ درجة النبي دونما إعداد قبلي توليه العناية الإلهية للشخص المختار سلفا. وإذا كانت النبوة ممكنة تاريخيا في أشخاص كانوا أصدقاء لأنبياء مشهورين أو تلامذة لهم، فإنهم مع ذلك يخضعون لتجارب واستعدادات كبيرة حتى يتمكنوا من إخراج نبوتهم من حيز القوة إلى حيز الفعل وذلك تحت عيون العناية الإلهية "واعلم أن النبوة في حقيقتها فيض من الله، يحصل بوساطة العقل الفعال على مستوى الملكة العقلية أولا ثم بعد ذلك على مستوى القوة الخيالية، إنها أعلى الدرجات عند الإنسان وأقصى ما يستطيع الجنس البشري بلوغه من الكمال"2.

وإذا كان العدم لا يصدر عنه إلا العدم كما يقول المبدأ الفلسفي الأرسطي، والذي تجنب ابن ميمون الصدام معه، هو من قاد أبى عمران إلى القول بعدم إمكانية وصول أي كان إلى درجة الأنبياء، فإنه مع ذلك مجبر على تقديم تفسير لما جاء في الوحي المنزل في جبل سيناء حول الأمر الإلهي الذي طلب من موسى وهارون وندب وأبيهو، وسبعين من حكماء إسرائيل الصعود إلى لقاء الرب3. فمن الواضح أن طلب الإله لقاء سبعين من حكماء إسرائيل دون تمييز أو اختيار مسبق، قد يوحي بوجود نوع من الاعتباطية في اختيار الأنبياء عكس ما يدافع عنه ابن ميمون. هذا الأمر لا يجد في النص التوراتي أي تعارض مع موقفه لأنه يرى أن ما جاء في الآيات واحد وأربع وعشرين من المنفى دليلا على وجود نوع من الهرم التراتبية للأنبياء وليس على وجود اعتباطية وعشوائية في اختيارهم من قبل الإرادة العلوية. هكذا يجعل ابن ميمون من النبي موسى على رأس الهرم يليه هارون أخوه، فندب فأبيهو

يأتيان بعد أبيهم، بعهم يجيء الحكماء السبعون. وتدعيما لموقف أستاذه يبادر يوسف ابن عكنين إلى الاستشهاد بمقطع شهير يتحدث فيه الإله إلى النبي جيريمي فيقول له ما مفاده أن الإله كان قد اختاره للنبوة قبل أن يتشكل في رحم أمه وبأنه جعله قديسا قبل أن يخرج إلى العالم.

أما عملية الاتصال التي يخص بها الإله أنبياءه فتتم، حسب موسى ابن ميمون عبر الرؤيا أو العلم، وخلالها يحصل الأنبياء على ما يلزمهم من الإلهام أو الوحي، فيظهر اختلاف درجات ومنزلة الأنبياء كل حسب استعداداته وقواه وملكاته الذهنية والأخلاقية. هذه الملكات بإمكان الأنبياء، في نظر كاتب "دلالة الحائرين"، تحسينها وتطويرها عن طريق الانصراف عن ملذات الحياة ورغبات الجسد، والاعتكاف على معرفة الإله وتأمل مخلوقاته "لأننا عندما وضعنا الأشياء الثلاثة كشروط، أعني الحرص على تطوير الملكات العقلية عن طريق الدراسة، والملكات الخيالية في بنياتها الأولية والملكات الأخلاقية التي يتم بلوغها عندما نجنب أنفسنا التفكير في الملذات الجسدية، وعندما نخمد صوت الرغبة...في هذه الأشياء الثلاثة يتمكن الرجال المكتملون من بلوغ درجة عليا تجعلهم فوق الآخرين، واعتبارا لقدرة كل نبي على النبوغ في إتقان هذه الشروط الثلاثة يتقدم الأنبياء بعضهم على بعض في الدرجة."3.

وفي نفس السياق يرى يوسف ابن عكنين تمشيا مع طرح أستاذه "أن على المرشح للنبوة تطوير إمكانياته التأملية التي تبقى متوقفة في النهاية على الإرادة الإلهية. لكن مع ذلك يجب على هذا المرشح التحلي بالصلابة والشجاعة وفوق كل ذلك يجب على أخلاقه وسلوكاته أن ترتفع فوق كل الشبهات"4.

الهوامش

1 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison neuve et larose-1970.p36.

2 كتاب المنفى الإصحاح الاول الاية 24.

3 Guide des égarés – tradiction S.Munk- Maison

neuve et larose-1970.II.ch :36.p287.

4 M.R. ben Hayoun « L'autre moise » ED. Ed. revue laugmentée.p352.

خلاصات :

لقد أثارت مواقف موسى ابن ميمون من قضايا قدم العالم ومسألة المعجزات وظاهرة النبوة، الكثير من ردود الفعل المتباينة داخل الأوساط اليهودية الدينية منذ ظهور "دلالة الحائرين" خلال سنوات العقد الأخير من القرن 12 ميلادي، هذا الكتاب الذي لم يكن ينظر إليه دائما بعين الإعجاب والقبول. فمنذ البداية قاد صمويل بن علي عميل أكاديمية بغداد حملة شرسة على ابن ميمون اتهمه فيها بالخروج على مبادئ العقيدة اليهودية وتحويل ركائزها التقليدية الى مجرد مفاهيم مجردة لا حياة فيها. وقد أوكل هذا الرجل المشهور بعدائه الشديد للدراسات الفلسفية وأتباعها مهمة التشهير بابن ميمون، إلى تلميذه دانيال بن سعدية الذي ذهب به الحد إلى التشكيك في صدق يهودية موسى ابن ميمون وصحة عقيدته الموسوية1. كما ذهب بعض عمداء أكاديميات اليمن وسوريا نفس المذهب عندما احتجوا على التأويلات الفلسفية الرمزية التي أعطاها ابن ميمون لمبادئ الدين اليهودي، وانتقدوا بشدة ما اعتبروه "سكوتا مشبوها" على المعتقد المرتبط ببعث الأجساد والذي لم يكن في الإمكان، في نظرهم إخضاعه لأي تأويل أو ترميز.

والحق أن أبا عمران كان قد عبر عن موقفه من هذا المشكل في مكان آخر خارج "دلالة الحائرين" و"تثنية التوراة"، بل وخصص له كتابا خاصا سماه "كتاب بعث الأموات"* جاء فيه ما يلي :

"إعلم أيها القارئ بأن نيتنا في هذا الكتاب هي توضيح موقفنا بخصوص هذا المبدأ الذي أصبح مثار خلاف عند أتباع دمشق والمرتبط ببعث الأموات...هذا المبدأ المعروف والمقبول من طرف كل أبناء الأمة، والذي نقرأه في صلواتنا وتقاليدنا وأدعيتنا الموضوعة من طرف الأنبياء وكبار المعلمين. فالتلمود والمدراس مليء بهذا النوع من المشاكل أقصد عودة الروح إلى الجسد بعد اختفاء هذا الأخير. حول هذه النقطة لا نسمع عن وجود أي خلاف داخل أوساط أمتنا ولا نرى مجالا للتعليق عليه كما أنه لا يمكن أن ينعت رجل بالإيمان إذا كان يدعي عكس ذلك... وفي الحقيقة إن من يدعي بأننا قلنا بأن بعث الأموات كما هو وارد في الكتب المقدسة ما هو إلا مجاز فذلك مفتري كذاب... والحق أن الحياة الوحيدة التي لا تعرف الموت هي الحياة في الآخرة لأنه لا وجود للأجسام ونعتقد، وهي حقيقة يجزم بها كل رجل عاقل، بأنه في العالم الآتي أو الدار الآخرة تكون الأرواح بدون أجسام تماما كالملائكة ... وكل من أراد أن يطعن في موقفنا هذا فليفعل ومن أراد أن يدخل عليه أخطاء ومغالطات عن سوء نية فليقل ذلك فلن نعيره كبير اهتمام، لأننا نفضل كما فسرنا ذلك في "دلالة الحائرين" بأن يتبعنا رجل واحد لبيب إلى طريق العقيدة الحقة حتى لو ابتعد عنا ألف جاهل وفضلوا الإيمان بالسخافات".

المؤسسات الدينية الخاضعة للمرجعية الحاخامية، التي تعتبر الممثل الرسمي لأتباع الديانة اليهودية في ديار الشتات أو الديسبورا عبر العالم، سوف ينقسم موقفها بين معارض لأطروحات ابن ميمون رافض لما رؤوا فيه "تبديلا لمبادئ البعث والعالم الآخر بأفكار فلسفية قادت إلى تشويه الديانة

اليهودية التي استحالت إلى ديانة نخبوية، بينما لم يصبح لعامة اليهود إلا دور منفذ عقيم لتعاليم التوراة، التي من المفترض أنها منحت للشعب ككل وليس لمجموعة من النخبة المحظوظة" 3.

أما الفريق الثاني فكان مكونا من مجموعة من الحاخامات الشباب، الذين لم يكونوا يجدوا في الفلسفة عموما وأرسطو على وجه الخصوص "ذلك الإغرقي الكارثي" كما كان يقول فقهاء التوراة والتلمود المتزمتين, بل بالعكس كانوا متحمسين لمشروع ابن ميمون التيوفلسفي واثقين من قدرتهم على التوفيق بين العقل الأرسطي والوحي الديني اليهودي. هكذا انطلقوا بتأويلاتهم الرمزية للتوراة دون قيد أو شرط ودون اكتراث لوصايا ابن ميمون ومعه ابن رشد، التي تنصح بعدة قواعد يجب احترامها من بينها عدم إثارة هذه الأمور أمام عامة الناس. فقام بعض هؤلاء الخطباء باعتلاء المنابر وصاروا يتحدثون إلى الدهماء عن النبي ابراهيم وزوجته سارة لا باعتبارهما شخصيات تاريخية في التراث اليهودي بل لكونهما "تعبيرا رمزيا يقصد به الصورة والمادة عند أرسطو"4.

طبعا كان موسى ابن ميمون قد ترك أبواب "التأويل الروحي دائما مفتوحة". لكنه حذر مرارا من مغبة التصريح بمثل هذه التأويلات أمام العوام مخافة أن يساء فهمها وتعود عواقب ذلك بما لا تحمد عقباه.

وبالفعل فقد أضرت تلك التأويلات بصورة وسمعة أبي عمران موسى ابن ميمون عند عامة الناس، فاتهم بإفراغ الشخصيات التاريخية التوراتية من كل القيم القدسية التي اقترنت بها في العهد القديم. وتم تعميم هذه التأويلات على

كبريات الأحداث التي تحتفظ بها الذاكرة الجماعية للأمة اليهودية، وأصبح الحديث عن شق البحر الأحمر وغرق فرعون، وقصة يونس مع الحوت، والى ما ذلك، مجرد أحاديث رمزية لا صحة لها في الماضي وبالتالي لا قيمة لها في الحاضر والمستقبل.

هذه الحيثيات وتطورات الفكرية التي عرفتها نوربون ومارسيليا وغيرهما من مدن جنوب مملكة فرنسا بداية القرن الثالث عشر وأراغون وكاتالونيا شمالي اسبانيا، شجعت فقهاء التلمود المتطرفين المتمركزين في باريس وشمال فرنسا على التحالف مع فقهاء التلمود في "الإمبراطورية الألمانية الرومانية المقدسة"، التي كانت تعتبر عاصمة الدراسات التلمودية في أوروبا القرون الوسطى، وذلك بغية التصدي للفكر الفلسفي ومشروعه الحضاري الذي كان أبو عمران موسى ابن ميمون وأبو الوليد ابن رشد وأتباعهما أهم الفاعلين فيه.

ولم تلبث هذه الصراعات بين جنوب أوروبا المتحمس للفكر الفلسفي وشمالها المعادي له والمتحالف مع الأرتودوكسية الألمانية المعادية، أقول لم تلبث أن ظهرت تداعياتها. فبعد منع تداول كتب أرسطو في باريس 1210م، ووصول الدومينيكيين 1219م إلى باريس المعروفون بتحفظهم على مغامرات الفكر الفلسفي وبعد تأكيد مرسوم منع أرسطو ومعه ابن رشد مع جورج التاسع، قام زعماء الطائفة اليهودية بمونبولييه بالاستعانة بتدخل الدومينيكيين المسيحيين لأجل إحراق مؤلفات ابن ميمون في الساحة العمومية للمدينة سنة 1233م.

غير أن هذا المصير المأساوي الذي آل إليه كتاب "دلالة الحاشرين" في مونبولييه لم يكن يعني بالضرورة نهاية المشروع العقلاني الميموني في جنوب أوروبا القرون الوسطى. فلقد عرفت كتابات موسى ابن ميمون نجاحا كبيرا وإقبالا مهما من طرف المثقفين اليهود خصوصا من ذوي النزعة الرشدية. في هذا الإطار يمكن أن نقرأ تعليق الفيلسوف الرشدي إسحاق البلاغ 1270م المنحدر من منطقة جبال البارانيس على "دلالة الحائرين"، وكذلك شروح موسى النربوني 1300م-1362م، لبعض أطروحات ابن ميمون واتفاقه مع بعضها. ويوسف ابن قصبي 1279م-1340م الذي يكتب متحسرا على ابن ميمون قائلا "الويل لنا معشر اليهود فلقد أذنبنا بتنكرنا وابتعادنا عن "دلالة الحائرين"، وفيه الدلائل على وجود الإله ووحدانيته وخلوده. المسيحيون يحترمونه ويقدرونه ويترجمونه، وكذلك يفعل المسلمون الذين أسسوا مدارس بفاس وفي أنحاء أخرى لدراسته تحت إشراف علماء يهود"5. كما يجب أن لا ننساه ما قدمه كل من ليفي بن كرشوم م1288-1344م وكريسكاس وإيليا ديلميديغو م1460-م1493 ذلك الرشدي الإيطالي الذي يعد كتابه "فحص الدين" بمثابة محاولة لرد الاعتبار لكتاب "دلالة الحائرين" ودعما لمواقفه الفلسفية انطلاقا من أطروحات ابن رشد. وفي نفس الوقت دفعا لكل محاولات النزعة الكابالية الرامية إلى احتواء ابن ميمون داخل نسقها الغنوصي الإشراقي الذي حرص ديلميديغو على نقده وإثبات تهافت نظرياته باعتبارها مجرد "لقائط من الطروحات المغلوطة والآراء المبتدعة"6.

لقد احتل موسى ابن ميمون، الذي كان يفكر بعقل إغريقي ويكتب بعقل عربي ويصلي بعقل عبري، مكانة مركزية داخل الثقافة اليهودية، وأصبح كتابه "دلالة الحائرين" محطة رئيسية تمر عبرها كل التيارات الفكرية اللاحقة

عليه، فتقرأه وتحاوره ثم تدعم أطروحاته أو تفندها، لا يهم. ولكن نكاد لا نجد أحدا من مفكري القرون الوسطى طبعا من الذين عاشوا بعد ظهور "دلالة الحائرين" سنة 1190م، نكاد لا يعرف هذا الكتاب ولا يتفاعل معه. بل حتى بعد هبوب رياح الحداثة الفكرية على أوروبا مع باروخ سبينوزا 1632م-1677م، وتوهج شعلة الأنوار البرلينية المعروفة بالهسكالا مع موسى مندلسون 1732م-1786م، كان فكر أبو عمران موسى ابن ميمون دائما حيا نشطا محتفلا به أحيانا أو متجاوزا أحيانا أخرى.

صحيح أن باروخ سبينوزا لم يعد يرى في "العقيدة التوراتية إلا مبادئ ضرورية وليست حقيقة منزلة، وأنه يكفي بالامتثال لها ولأوامرها ليحصل الإيمان بها"7. هذا في الوقت الذي كان يعرف فيه موسى ابن ميمون الإيمان بأنه "ما وقع في القلب وصدقه العقل"، ومن ثم فقوة "التشريع التوراتي، عند سبينوزا، هي في قيمته السياسية وليس في وظيفته الدينية"8. وبالتالي "فالفلسفة والدين لا يمكنهما الاحتفاظ كل بكرامته الخاص، إلا بإبقائهما متباعدين الواحد على الآخر". كل هذا طبعا يتعارض مع ما كان ابن ميمون يؤمن به "من إمكانية نجاح الدين اليهودي في معانقة المتعالي". وبأن التوراة جاءت لتحقيق الكماليين الروحي والجسدي.

موسى مندلسون 1729-1786م الذي يعتبره مؤرخو الفلسفة "أب الفلسفة اليهودية الحديثة" عكس ذلك ورغم تأثره الشديد بكاتب "الأخلاق" وكتاب "التيولوجيكو-بوليتيكو"، فقد كان يتفق مع موسى ابن ميمون في إمكانية اشراك التوراة في مشروعه التنويري الطموح بشرط تأويلها تأويلا جيدا لأجل تمهيد الطريق تحقيق الكمالين الروحي والأرضي.

الهوامش

1-M.R.benHayoun « Laphilosophiejuive » ED.armand colin.p481

* « Epitres de maimonide » Trad. J.de Hulster/Ed.Verdier Paris-1983.p131-135.

2Ibid.p483

3 Ibid.p403.

4 Ibid.p402.

5 M.R. ben Hayoun « La philosophie juive » ED.armand colin.p482.

6 M.R. ben Hayoun « L'autre moise » Ed.1994/ revue laugmentée.p437.

7 Ibid.p481.

8 M.R. ben Hayoun « L'autre moise » Ed.1994/ revue laugmentée.p402.

مدخل إلى التصوف اليهودي

سبق أن تحدثنا في مناسبة سالفة عن ذلك اللقاء المتميز الذي حصل في بغداد بين الفكر العربي الإسلامي المنفتح بمغامراته النظرية الفلسفية على عواصم الثقافة المجاورة من أثينا وحران إلى الإسكندرية من جهة. ومن جهة أخرى الفكر العبري التلمودي والمابعد-تلمودي الذي تعود سنوات استقراره في بلاد الرافدين إلى القرن السادس قبل الميلادي وقلنا بأن كل شيء بدأ في بغداد بالنسبة للنموذجين الفكريين العبري والعربي. حدث ذلك في القرن العاشر ميلادي حيث كانت الطوائف اليهودية برؤساء أكاديمياتها*، الأكثر نشاطا على المستوى النظري، تعيش بأمن وسلام في ظل هيمنة إمبراطورية إسماعيل** التي "أبقت على البنية السياسية والهرم الاجتماعي للأقليات اليهودية على ما كانت عليه. وبقي "رأس الكالوت" في مركزه باعتباره رئيس الأمة اليهودية محترما وتم الإبقاء على سلطته وصلاحياته الإدارية والقانونية كاملة" 1.

ومعلوم أن المساحات الجغرافية الهائلة التي ضمتها الإمبراطورية الإسلامية، وما أخضعته من دول وحضارات وعقائد وأعراق وديانات وشعوب، كانت قد عجلت بلقاء العرب بشكل مفاجئ مع حضارة بلاد فارس في صيغتها المجوسية وفلسفتها الزراديشتية - الماناوية، وعلى حران

الصابئة، وجعلتهم وجها لوجه أمام اليمن السبئية ومصر القبطية وعلى بلاد المغرب البربري الوثني آنذاك في معظم أجزائه.

غير أن اللقاء الحضاري التاريخي الأكثر أهمية على الإطلاق الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية الوليدة آنذاك، بالنظر إلى انعكاساته الفكرية وما خلفه من أثر عميق في بنية الفكر العربي الإسلامي، كان قد جمعها بالحضارة الإغريقية في شخص فلسفتها اليونانية. ولم تكن الجغرافيا هذه المرة هي من مهد لهذا اللقاء المهم، بل كانت إرادة سياسية شهيرة ستظل محسوبة للخليفة العباسي المأمون لم تضاهيها في العصر الوسيط سوى مبادرة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ميلادي باستدعائه أبا الوليد ابن رشد و تكليفه برفع اللبس عن عبارة أرسطو كما هو معلوم ،ثم بعد ذلك مبادرة إمبراطور صقلية الشهير فريدريك الثاني الذي قام بنقل علوم العرب وفلسفتهم خصوصا ابن رشد إلى اللاتينية عن طريق تراجم اليهود خلال القرن الثالث عشر.

وصول الفكر الإغريقي بكبار فلاسفته وغزير إنتاجه وغريب أطروحاته التي تتصادم بشكل واضح مع تعاليم الدين التوحيدية، يكفي أن نتذكر هنا تعدد الآلهة وتعدد اختصاصاتها ثم في وقت لاحق قوة نظرياتها العلمية المتينة التأسيس ومتناسقة البناء كنظرية أرسطو في قدم العالم ومبدأ المحرك الذي لا يتحرك وموقفه من الخلق من عدم الذي,إذ أنه يرى "أن من العدم لا يخرج إلا عدما" بخلاف الدين الإسلامي واليهودي القائلين والقائمين على نظرية الخلق من عدم، وقولهما بحدوث العالم عوض قدمه وكذلك مواقفهما من تنزيه الذات الإلهية المقدسة".

لقد ساهم وصول هذا الفكر الدخيل بشكل حاسم في ظهور بعض الحساسيات الفكرية التيولوجية عند المسلمين وعند اليهود على حد سواء كانت رغبتها الأولى هي الدفاع عن "بيضة الدين" والرد على مثل تلك الأطروحات الطاعنة في قداسة معتقداتهم سرعان تحولت إلى محاولات لردم بعض من الهوة التي تفصلهم عن أرسطو و غير بعدما صعب عليهم تجاوز ما قالوا به. غير أن هذه الحساسيات ما كان لها لتنجح في إنجاز مهمتها، وتصبح مدارس قائمة الذات فيما بعد، لولا إنهماكها في دراسة أسرار "الفكر الدخيل" في أفق العثور على ثغرات داخل بنيته وبالتالي تتمكن من فك رموزه وكشف خلفياته. ولكن الأمر لم يكن سهلا، فالفكر الدخيل الذي نتحدث عنه ليس أسطورة ولا دينا يمكن التسامح معه واحترامه كخصوصية للأقليات ما ولا سفسطة يمكن إثبات تهافتها بأي أسلوب، بل الوافد كان فكرا عقلانيا ناضجا يملك تراثا غارقا في القدم ومنهجا رياضيا ومنطقا يعتمد البداهة والقياس والاستنباط، وكلها أدوات يصعب ردها.

للرد على أرسطو كان يجب إذن الاعتماد على أداة هي من جنس الأداة التي تهدد بنية الفكر الديني التوحيدي اليهودي، الإسلامي. ولم تكن هذه الأداة سوى ملكة العقل بقياساته وبراهينه واستنباطاته ومنطقه الرياضي. كان على التيولوجيا العبرية على غرار نضيرتها العربية الإسلامية إذن أن تجرب العقلانية مرة أخرى حتى تتمكن من الدفاع عن معتقداتها الموسوية المهددة من قبل الإغريق، بعدما أن كانت قد جربت العقل مع فيلون الاسكندري سلفا قبل ثمانية قرون من ذلك وبنفس المناسبة2.

لكن الظروف الآن مختلفة بعض الشيء، فاليهود لا يقرؤون أرسطو وأفلوطين في لغتهما اللاتينية كما فعل فيلون، ولا يقرؤون توراتهم مترجمة إلى اللاتينية La septante كما فعل فيلون الاسكندري في القرن الأول الميلادي، بل نحن أما كلام يهودي واعتزال يهودي يدافع عن أصوله الخمسة بحماس منقطع النظير وبمعية أقطاب الاعتزال الإسلامي، حيث مقالات القاضي عبد الجبار والنظام يقرأها اليهودي والمسلم بنفس الشغف. ونكاد لا نفرق بين مواقف سعيد بن يوسف الفيومي ومواقف داوود بن مروان المقمس وبين مواقف أي معتزل مسلم من إشكالية علاقة الذات بالصفات مثلا أو مسألة المنزلة بين المنزلتين، اللهم في بعض الأحيان حين نعثر على إستشهادات وقياسات اليهود المستوحاة من التوراة والتلمود والقياسات والاستشهادات القرآنية للمعتزلة المسلمين.

لقد هاجم المعتزلة اليهود كل أشكال التجسيم والتشبيه التي قد تطال الذات الإلهية، وعملوا على تأويل النص المتشابه تأويلا عقلانيا قصد الارتفاع بصفات وعوالم الذات الإلهية عن كل شبهة وحاولوا إيجاد تبريرات شرعية في التوراة والتلمود وسواهما تمكنهم من شرعنة اجتهاداتهم وتخرجها من دائرة الابتداع التي حاول بعض فقهاء الرسوم اليهود إقحامهم فيها وبالتالي التخلص منهم ومن الكلام الفلسفي الذي يقض مضجعهم.

ولقد كان الجاحظ شاهدا على مدى الصعوبات التي واجهها أصدقائه المعتزلة من أتباع موسى: "فخلافا للنصارى كان اليهود "يقصد فقهاء الرسوم اليهود" يعتبرون البحث الفلسفي دليلا على غياب الإيمان وأن استعمال الجدل في مسائل الدين أي الكلام في الدين بدعة تؤدي كما يقولون إلى كل أنواع

الشك. وعندهم أن العلم الحق متواجد فقط في التوراة وكتب الأنبياء، أما الإيمان بالطب والتصديق بحقائق علم الفلك فهذه مصادر لا تأتي منها إلا الزندقة، وتقود مباشرة إلى القول بالدهرية والى تقويض سلطة الأولين والوصايا القائمة. لهذا يرى اليهود بأنه يجوز استباحة دم من تبث تعاطيه لمثل هذه الأطروحات، ويفتون بتكفير كل من إتبع طريق الفلسفة".3

لم يكن الطريق معبدا إذن أمام المتكلمين اليهود، كما أنه لم يكن مفروشا بالورود أمام زملائهم المسلمين. فبالإضافة إلى مجهوداتهم النظرية الطامحة للتصدي إلى المنطق الأرسطي الصلب كان عليهم الانتباه لما كان يحوكه فقهاء الرسوم في الملتين الموسوية والمحمدية ضد المشروع العقلاني الوليد الذي كان لا هم له منذ جهم ابن صفوان القرن السابع إلى إسحاق البلاغ القرن الثالث عشر م، مرورا بالقرقساني قرن العاشر ميلادي، ويوسف البصير القرن الحادي عشر و داوود بن عنان رئيس جماعة القرائين النصيين Les karaïte في فلسطين والمعروف بولائه اللامشروط للفكر المعتزلي . أقول لا هم لهؤلاء سوى "الدفاع بقوة عن المعطى الديني المنزل وصون رسالته بالاعتماد على البوادر العقلية في العقيدة"، وتأويل ما تشابه منه دفعا لكل تجسيم قد يمس الذات الإلهية المنزهة أو تشبيه قد يطال عالم البرزخ من جراء محاولة اكتشافه عن طريق مقارنته بعالم "ما تحت القمر".

لقد أبدى الفلاسفة والمتكلمون اليهود حرصا كبيرا على الارتقاء بجهازهم المفاهيمي فوق مفاهيم البيان الفقهي وفهم العوام، يساوقه في ذلك حرصهم على التفوق على "الفكر الدخيل"، سواء كان غنوصا يونانيا أو زندكيا، أو

مانويا إيرانيا، أو حتى منطقا صوريا صرفا. بل إن حرص الفكر العبري الوسيط في شخص فلاسفته ومتكلميه ذهب به الحد إلى مراجعة بعض مواقفه من نظيره العربي الإسلامي في بعض المناسبات التي لاحظ فيها بعض الفلاسفة اليهود نوعا من التقصير، طال مجهودات زملائهم المسلمين في سعيهم إلى تنزيه الذات الإلهية كما حصل مع رفضهم اعتبار العالم "واجب الوجود لغيره" دفعا لكل مفهوم قد يشتم منه أي مساس بالحرية المطلقة التي تتمتع بها الإرادة الإلهية لديهم.

غير أن اجتهادات وطموحات الفكر العبري الوسيط في بلاد الإسلام وما خلفه من تراث فلسفي ضخم لا توازيه من حيث الأهمية إلا كتابات العهد القديم كما يقول سلومون مونك 4، كان لها تأثير كبير على بعض مظاهر خصوصية وهوية الديانة الموسوية بشكل عام. فالاجتهادات النظرية والإبداعات الفكرية الفلسفية بنزعتها العقلانية الغارقة في التجريد، النافرة من التشبيه والتمثيل، قد ذهبت بتلك النبرة البسيطة المباشرة التي تعود عليها الناس خصوصا العامة، والغالبية العظمى منهم بل حتى بعض المثقفين التيولوجيين، لم يستطيعوا التعامل مع تلك المفاهيم المفارقة والاتصال بالعقول الفعالة أو المستفادة أو الهيولانية. كل هذا وغيره ساهم في إفراغ العقيدة اليهودية التوحيدية الفطرية من حمولتها التقليدية وعاداتها وطقوسها التي شكلت على مر العصور العصب الموحد للأمة اليهودية والضامنة لخصوصيتها واستمراريتها.

لقد هددت هذه النزعات الفكرية النخبوية، كما يقول جورج فاجدا، بإحداث "قطيعة هائلة مع الطقوس والعادات الدينية التي تستحيل بدون معنى، كلما

كشف آهل العقل أولئك عن دلالتها الرمزية وبالتالي حدث انقسام بين حقيقة دينية وأخرى فلسفية"5.

في ظل هذه الأوضاع الصعبة التي عاشها العقل العبري في صيغته الدياليكتيكية الكلامية مع سعيد بن يوسف الفيومي قرن العاشر، ومروان بن داوود المقمس القرن التاسع، ثم في مشروعه الفلسفي الأرسطي مع أبي عمران موسى بن ميمون القرطبي القرن الثاني عشر، وتلميذه يوسف بن عكنين السبتي المغربي أو في نسخته الأفلاطونية المحدثة مع أبي إسحاق الإسرائيلي <855م-955م>، وسليمان بن جبيرول <1121م-1158م>. في ظل هذه الأوضاع التي يمكن رفعها إلى مستوى أزمة مزمنة رافقت العقل العبري الوسيط مند ولادته مع سعيد الفيومي إلى "استقالته" بنهاية النزعة الرشدية اليهودية مع إسحاق البلاغ وموسى النربوني، بدأ ظهور كتب التصوف اليهودي الكابالا وخصوصا النص المؤسس "الزهر" 6، بل وتحقيقها نجاحا باهرا وانتشارا واسعا زحف على كل مظاهر الفكر العبري الوسيط ابتداء من القرن الثالث عشر ولم يتوقف مده إلى الآن.

لكن قبل أن نبحث في الأسباب المفترضة وراء هذا النجاح الكبير الذي حققه التصوف اليهودي في الأوساط النخبوية الشعبية على حد سواء، وندرس المعطيات الجديدة التي أتت بها "الكابالا" ودعمت بها شرعيتها وضمنت من خلالها ولاء شرائح كبيرة من أبناء الأمة اليهودية خصوصا في جزئها الشرقي المعروف بالسفراديم les sépharade. قبل هذا وذاك دعونا في البداية نتساءل بجدية عن الشروط الأساسية التي مهدت لاضمحلال العقل

العبري الوسيط و"استقالته" أمام المد "الكابالي" وعن أسباب استحالة أسماء من عيار سعيد الفيومي "الكاؤون" وسليمان ابن جبيرول وأبي عمران موسى ابن ميمون مبدع "دلالة الحائرين". كيف لهذه المدارس والمؤلفات التي أريد لها أن تهدي الحائرين كافة، ماذا حدث لها حتى أصبحت مجهولة لدى الغالبية العظمى من الملة الموساوية، لا يعرفها إلا قلة قليلة من الخاصة لا حياة فيها ولا أفق يحتضنها، لا مكان لها إلا في رفوف المكتبات والمتاحف، هذا في الوقت الذي ظل فيه قلب التصوف الكابالي نابضا بالحياة حتى اليوم. ولكن قبل هذا وذاك لنحاول التعريف أولا بالكابالا La kabbala خصائصها وجديدها قبل أن نجري مقارنة بسيطة بين بنية الفكر الكابالي الصوفي وخصائص الفكر الفلسفي العبري.

الكابالا تعني لغة "التقاليد" اليهودية القديمة المرتبطة بالتوراة والمشناه والتلمود وغيرها من مأثور أقوال الأنبياء وأصحابهم. واصطلاحا يطلق على مجموع التيارات الصوفية الباطنية التي اشتهر بها اليهود السفراديم. الأستاذ جورج فاجدا عميد الدراسات العبرية القروسطوية بفرنسا خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يعرف الكابالا بأنها "حصيلة الإنتاج الذي يضم إلى جانب الباطنية اليهودية، جميع النصوص التلمودية والمدراشية، وكل الآراء والمعتقدات الكلامية والفلسفية التي عرفتها عهود الفكر العبري بجواره للفكر العربي"7. أما الأستاذ أندريه شوراكي فيعرف الكابالا في كتابه الهام " La pensée juive" بأنها "تمثل التقاليد الصوفية للعبريين وتروم معرفة أصل العالم وكشف أسراره ومدبره ومعرفة غاياته"8.

مفهوم الكابالا إذن مفهوم أصيل في اللغة العبرية، وتضرب جذوره عميقا في تاريخ التشريع الموساوي. وقد عمل مبدعوه خلال القرون الوسطى وخصوصا موسى دوليون moise de léon<1305-1240> على استقطاب أفكار وشخصيات العهد القديم وبعض رواد كتب التلمود الأوائل مثل شمعون بن يوشاي Sémon ben yochai تلميذ المعلم يوسف عقيبة akiba وغيره وحرصوا على إدماجهم في دائرة امتداد هذا التيار في التاريخ اليهودي، وذلك بغية اكتساب نوع من الشرعية في الأوساط الدينية اليهودي سواء كانت مثقفة أو محسوبة على جمهور عامة الناس.

والحق أن مفهوم الكابالا الذي رأينا قبل قليل أنه يعني التقاليد، لم يكن يتضمن أية دلالات باطنية في البداية قبل أن يستثمره الباطنيون الغنوصيون والإشراقيون المتصوفة ليصبح دالا على تيار يعبر عنهم. إن اختيارهم لاسم الكابالا أو التقاليد، الأصيل الذي يفهمه الناس جميعا، لا يفسره سوى رغبة هذا المشروع الباطني الصوفي في التبشير لأطروحات وأفكار جديدة تشمل وتحتضن جميع الناس أميين كانوا أو متعلمين.

إن اسم الكابالا الذي يصل إلى أسماع الناس كمفهوم عادي له دلالته الأصيلة في معتقدهم ومتخيلهم، ويسمعون في لغتهم الدارجة كل يوم، سوف يساهم في خلق نوع من التجاوب والتفاعل الإيجابي بينهم وبين نظريات وإبداعات الكاباليين. وبالتالي يتمكن من تجنب ذلك الارتياب أو ربما الامتعاض الذي ووجه به مصطلح فلسفة عندما وصل إلى أسماع الناس أول الأمر وما زال يثير نفس المشكل ربما إلى يومنا هذا، حيث يقرن مفهوم

الفلسفة عند عامة الناس بالإلحاد والابتداع حينا وبالجنون والشعر الغير مصفوف حينا آخر!.

أشرنا فيما سبق إلى المجهودات الكبيرة والاجتهادات المهمة التي بذلها أهل "العدل والتوحيد" من يهود القرن التاسع الميلادي وتابعيهم من المتكلمين والفلاسفة اللاحقين في سعيهم إلى تنزيه الذات الإلهية عن كل تشبيه. ووقفنا عن كثب في كثير من الأماكن خلال بحثنا المتواضع هذا، على إيمان قوي لدى الكثير لا يستهان به من المفكرين القرو وسطويين اليهود بقدرة العقل البشري على فهم النص المقدس وشرحه في أفق تأويله ومن تم فتح إمكانية الدفاع عنه عند الحاجة وهذا بالضبط ما حصل مع المتكلمين الأوائل من سعيد الفيومي ومروان ابن داوود المقمس ويوسف البصير. ثم بعد ذلك جاء مجموعة من الفلاسفة وأولهم أبو إسحاق الإسرائيلي، الذين بدؤا مسيرتهم كمتكلمين ناشطين في الشرق ثم ما لبثوا أن تجاوزا الطرح الكلامي الجدلي بشكل من الأشكال منطلقين نحو أفق العقلانية الفلسفية. فكانت الأفلاطونية المحدثة مع إسحاق الإسرائيلي وابن جبيرول الذين تحدثنا عنهما آنفا، ثم حدوث القطيعة الكاملة مع علم الكلام بظهور أبي عمران موسى ابن ميمون القرطبي ومعلمته "دلالة الحائرين"، ومع هذه النزعة الأرسطية المتطورة مع ابن ميمون بلغ المشروع الفلسفي العقلاني العبري مرحلة من النضج الفكري يعتبرها المختصون* في تاريخ الحضارة العبرية، غير مسبوقة. ستتبعها بعد ذلك النزعة اليهودية الرشدية كامتداد لها وكتتويج لمجهوداتها. فجل المفكرين اليهود الرشديين من إسحاق البلاغ<ت1270> وموسى النرموني <1300-1370> ويوسف بن قصبي <1279-1315> إلى إليا ديلميديغو <1460-

1493>، جميعهم كتبوا تعاليق وشروح "لدلالة الحائرين" أو عبروا في كتاباتهم عن احترامهم وتقديرهم لفيلسوف الفسطاط الأول.

لقد كان الهاجس الأول المحرك لنزعة ابن ميمون العقلانية، كما رأينا ذلك في الفصل المخصص لكاتب "دلالة الحائرين"، هو محاولة "مد جسر بين التوراة والفلسفة"9. لهذا آمن ابن ميمون بأن التوراة وأرسطو كلاهما يتحدث عن نفس الشيء ويتضمن نفس الحقيقة : إن سفر التكوين وما يتضمنه من روايات عن عمليات الخلق الأولى للأنهار والبحار والسماوات والأرض، والمخلوقات من نبات وحيوان، ما هي في نهايةالمطاف إلا صيغ تعبيرية تعود في النهاية لتتفق مع علم الأحياء والفيزياء عند أرسطو. أما عالم البرزخ والجنة والنار وما إلى ذلك من الماورائيات والقصص الواردة في الكتب اليهودية المقدسة في العهد القديم، كل ذلك لا يناقض ما جاء في ميتافيزيقا أرسطو على الإطلاق. كل ما هناك أن أسلوب التوراة الذي جاء لتعليم الناس في العهد القديم جاء بلغة معينة، بسيطة ومباشرة، لا جرم أنها الحق "لا مجمجة فيه"، صحيح أنها تختلف عن لغة ومنطق أرسطو وميتافيزيقاه التي لا تحتمل هي الأخرى إلا الصواب، وبالتالي فما نحن بحاجة إليه هو العمل على "التوفيق بين الشريعة اليهودية والعلوم الأرسطية" حتى نخرج من دائرة سوء التفاهم والخلاف الذي أفسد الود بين الطرفين.

هذا الكلام هو بالضبط ما احتج عليه بقوة أتابع النزعة الصوفية الكابالية التي نشطت بشكل كبير في نهاية القرن م13، ورأت في محاولات الفلاسفة اليهود التوفيق بين أرسطو ومبادئ الشريعة التوراتية، إهانة لهذه الأخيرة

واستخفافا بتراثها وأنبياءها ورسالتها.إن العقل المجرد الذي احتفل به أتباع ابن ميمون وتلاميذ ابن رشد وابن باجة* من المثقفين اليهود القروسطويين والعقل الفعال الذي بشروا بإمكانية الاتصال به، كلها عقول، في نظر المتصوفة الكاباليين، محدودة الفعالية ناقصة الإمكانية وبالتالي فهي غير مؤهلة لتتوافق مع قوانين الشريعة المنزهة المنزلة ذات الأبعاد المفارقة الخارجة عن إمكانيات العقل البشري وطموحاته وبعيدة عن متناوله.

هكذا استفاد التيار الكابالي الجديد الطامح إلى إعادة الاعتبار، على حد زعم رواده، للتقاليد والأعراف والطقوس التي همشتها المدارس الفكرية الفلسفية ذات النزعة العقلانية. استفادت أولا من الحنق الشديد الذي لم يختف في يوم من الأيام من وجدان رؤساء البيع وفقهاء التلمود ودكاترة التوراة، الذين عاينوا وعاشوا محاولات الفلاسفة العقلانيين تجريمهم لعادات تقريب القرابين عندما اعتبروها، أمورا ثانوية رمزية لا تستحق كبير العناية والاهتمام. بل منهم من ذهب إلى اعتبارها بقايا العهد الوثني، "احتفظ بها موسى للعبريين وعيا منه أنهم كانوا أبناء عبيد في مصر متأثرين بالوثنية الفرعونية"10.

عداء الحاخامات وفقهاء الرسوم المعلن للمشروع الفلسفي منذ بدايته وترجمته بعد ذلك على شكل انتقادات موجهة لملكة العقل باعتبارها الركيزة الأساسية لكل مغامرة نظرية فلسفيةبالإضافة إلى المناهضة القوية التي عبر عنها بغض المثقفين المتدينين الذين درسوا الفلسفة لا لشيء سوى الإمساك بناصيتها بغية نقدها من الداخل على غرار ما ذهب إليه يهودا هاليفي <1075-1140م> والذي يذكرنا مؤلفه "الكوزاري" ب"مقاصد الفلاسفة"

و"تهافتهم" لأبي حامد الغزالي ثم بعده إسحاق أبرابانيل الذي اشتهر بعدائه للفلسفة وللرشديين اليهود ودعوته إلى العودة إلى نهج التوراة "في صيغتها الأولى".

كل هذه الأجواء النظرية الفكرية، التي لا يمكن وصفها بالهادئة، شجعت زعماء التيار الكابالي وعلى رأسهم يعقوب بن شيشيت، على المناداة بالتخلي كلية على التفاسير العقلانية للتوراة باعتبارها تفاسير محدودة الأبعاد وضيقة الأفق، وطالب بالعودة الى العقائد المفارقة، كما هاجم الفكر الفلسفي واعتبره قاصرا، عاجزا عن إدراك المرامي الحقيقية البسيطة التي جاءت بها التوراة. أبراهام بو العافية <1240-م1291>، وهو أول من حاول تقديم الفكر الكابالي في شكل منظم يحمل ملامح النظام الفكري المستقل بذاته، كما عمل على تقديمه في شكل تعاليم يمكن تعلمها والتخصص فيها كمبحث خاص في إطار الفكر العبري عموما. هذا الرجل كتب كتابا دافع فيه الفكر الإشراقي ورأى أنه متفوق على البحث الفلسفي[11].

إن هذا التضارب في الآراء والاختلاف في المرجعيات الذي تحول إلى نوع من الصراع الايديولوجي وقع في منتصف القرون الوسطى بين العقل الفلسفي والكابال الصوفي وما تبعه من نجاح كبير حققه التيارالكابالي، لا يمكن اختزاله في القول بأن بناء الصرح الكابالي جاء على أنقاض العقل الفلسفي العبري لأنه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن الإرهاصات الأولية لظهور الفكر الكابالي الإشراقي كانت قد بدأت في العراق مع هارون بن صموئيل البغدادي ويوسف بن أباه Abba، في نفس الوقت الذي كان فيه

سعيد بن يوسف الفيومي <882-942م> يمهد لميلاد الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى.

لقد كان هؤلاء الإشراقيين يقول أندريه شوراكي"يعمقون أبحاثهم الباطنية ويهيؤون لازدهارها في اسبانيا"[12].

أكيد أن لكل نزعة فكرية دينية مهمة بحجم الكابالا طموحات اديولوجية تهدف إلى تقديم نفسها كبديل لمنافسيها وهذا لا يعني بأن الكابالا جاءت على أنقاض الفلسفة، رغم أن اختلافاتهما الفكرية تجعل من السهل أن نضع قطيعة بين النسقين. والحق أن الكابالا، التي كانت قد نشطت في المجتمع اليهودي بمختلف طوائفه الشرقية، كغيرها من التيارات الفكرية من فقهاء التلمود ومتكلمين وفلاسفة وحاخامات وأتباع كل فريق على حدى، ما فتئت تقدم مشروعها الإشراقي الصوفي منذ شمعون بن يوشاي <ت135م> وأنصاره من بعده إلى إسحاق لوريا <1534-1574م>، على أنه "الطريق إلى النجاة" وعلى أنه السبيل إلى معانقة روح التعاليم الموسوية الحقة بعيدا عن أفكار "فلاسفة الحقبة الهيلينية والحقبة اليهودية-العربية التي اختزلت فيها الديانة اليهودية إلى مجرد ايدولوجيا"[13].

وبالفعل فلقد انتهز زعماء التيار الصوفي الكابالي العبري الفرصة، فرصة إفلاس المشروع العقلاني الفلسفي، واستغلوا بشكل جيد بعض الأزمات الفكرية والسياسية العميقة التي عاشتها الطوائف اليهودية في الأندلس خصوصا بعد وصول الموحدين الذين لم يبدو تسامحا كبيرا مع أتباع الديانة الموسوية، ثم اضطهادات اسبانيا المسيحية لهم وخصوصا الطرد الجماعي

الذي تعرضوا له نهاية القرن 15م. هذه العوامل وغيرها هيأت بشكل مباشر للنجاح الكبير الذي سيعرفه التصوف العبري في صيغته الكابالية حيث أصبح ينظر إليه على أنه طريق الخلاص الوحيد الممهد لعودة المسيح المنتظر "الذي سيعيد المجد إلى أمة بني إسرائيل ويملأ الأرض عدلا بعد أن يضع حدا للظلم والجور".

وهكذا "تحولت الحياة إلى طقس صوفي يعطي فجأة لإسرائيل معنى جديدا وعمقا تيولوجيا لا نظير له. لقد أصبح منفى إسرائيل مؤولا وذا معنى مفارقا وأصبح ينطبق على "الشيكينة" أو حضرة الذات الإلهية ومعاناة إسرائيل صارت بشكل من الأشكال مماثلة لمعاناة الإله نفسه. عودة إسرائيل ونجاتها هما من سيجلب المغفرة للعالم"14، هذا باختصار شديد ما يمكن اعتباره عناوين بارزة في الطرح الكابالي وخطوط عريضة ل"ايدولوجيا النجاة أو الخلاص" التي يقترحها التصوف الكابالي على أتباعه. ولكن كيف؟

هذا السؤال سيحيلنا مباشرة إلى الحديث عن المشروع الصوفي الكابالي المقترح داخل الثقافة العبرية، والذي كما قلنا سابقا سيلقى نجاحا كبيرا في الأوساط الدينية المثقفة قبل أن ينتشر بشكل أوسع عند جمهور عامة الناس.

فإذا كان المشروع الفلسفي العبري مع ابن ميمون وحسداي كيرسكاس المتوفى سنة 1410م وغيرهما، قد أرسى دعائمه على نظرية العقل وعلى المبادئ والمناهج الأرسطية بشكل عام فإن الرؤية الإشراقية الكابالية التي عرفت أوج عطائها داخل الفكر العبري في نهاية القرن 13م ، قد اتخذت من إعادة الاعتبار للطقوس والعادات وتقريب القرابين وما يتبعها من صلوات

وأدعية ومراسيم أنسيسترالية أهم دعائمها واستطاعت أن تطور من خلال هذه المعطيات التقليدية القديمة، مجموعة من الطروحات الإشراقية الصوفية، ستشكل فيما بعد عصبة الفكر الكابالي وقوة جذبه المحورية.

- تأويلات كابالية لطقوس القرابين

القرابين "كوربانوت" بالعبرية جمع قربان مصدرها كلمة QRB قرب "التي تعني الاقتراب، التقرب، المحاذاة". وفي لسان العرب "القربان ما قربت إلى الله تبتغي بذلك قربة ووسيلة...وكان قربان الأمم السالفة ذبح البقر والغنم والإبل وفي الحديث النبوي "الصلاة قربان كل تقي" أي أن الأتقياء من الناس يتقربون بها إلى الله تعالى أي يطلبون القرب منه بها"14.

ولقد حظي موضوع القرابين بأهمية مركزية لدا مبدعي النصوص الصوفية الكابالية. هكذا نجد "الزهر" الكتاب الأهم على الإطلاق في التراث الكابالي، يحاول في أماكن مختلفة من فصوله استقطاب واحتواء جميع الأفكار والمواضيع المرتبطة بطقوس القربان الواردة في التوراة والتلمود وجعلها في خدمة الإيديولوجية الكابالية الإشراقية الطامحة إلى شرعنة أسلوبها الجديد في استثمار الطقوس القديمة وإدخالها في صيغ صوفية إشراقية جديدة.

من ذلك ما ورد في كتاب "الزهرB5-III " عن أبناء النبي هارون ندب وأبيهو وحادثة موتهما الغريبة بعد أن "قربا نارا غير خالصة" وعندما جاءت "الحضرة الإلهية" ورأت القربان ابتهجت بذلك ابتهاجا كبيرا وتهيأت للالتحاق بالعالم العلوي حيث يستقر رفيقها "الإله"، لكنها لاحظت بأن الراهبين ما زالا

أعزبين وأنهما بذلك لم يستطيعا الاقتراب من "الشكينة " لذلك كانا مصيرهما الموت بنار إلهية أحرقتهما".

لا تهمنا في هذا المقام تفاصيل هذه القصة ولا مقاصدها ولا غاياتها، لكن إذا كانت لها أهمية ما بالنسبة لموضوعنا هذا فهي دلالتها على مسألة أساسية في النظام الفكري الكابالي ألا وهي العلاقة العضوية القوية التي تجمع بين العالمين السماوي والأرضي والتأثير والتأثر البالغ الحاصل بينهما. هذا التفاعل وهذا التواصل لا يريده متصوفة الكابال أن يكون على غرار مفاهيم الاتصال بالعقل الفعال عند الرشديين اليهود الذين اتهمهم إسحاق ابرابانيل<1437-1508م> كما رأينا سابقا بإفراغ الديانة الموساوية من حمولتها التقليدية الأصيلة.

بل عملوا على تقديم طقوسهم وصلواتهم وأدعيتهم وقرابينهم على أنها عناصر قوية باستطاعتها الحسم في الكثير من مجريات العالم الأرضي عن طريق تحريك قوى البرزخ العلوي أو السيفروت، هكذا تستحيل عملية رفع الأكف نحو الأعلى للدعاء على بساطتها إلى فعل مباشر في أمور تدبير السماء وتصبح الأصابع العشر الموجهة نحو الأعلى مؤشرا على الأبراج السماوية العشرة. أما قراءة الصلوات والأدعية والتوراة جماعيا وبصوت مرتفع فهي تتيح، إن هي كانت خالصة وبخشوع Kawana، إمكانية الفعل في عالم الأجرام والطبقات. لهذا السبب دافع يعقوب بن شيشيت في كتابه "عمد السماء" Portique du ciel ، عن القراءة الجماعية للأدعية والصلوات

ولم يفته انتقاد الفلاسفة اليهود الذين يحبذون الصلاة المعقلنة والدعاء في صمت متشبهين في ذلك بالمسيحيين على حد تعبيره.

نعود الآن للحديث عن تقديم القربان ومكانته المركزية في النسق الكابالي، فتقريب الذبائح للنار مثلا يرجع الكاباليون مغزاه إلى كون الإنسان يقتات ويتغذى على بعض الحيوانات التي تتحول بشكل من الأشكال لتصبح قوة من قواه وتدخل في تركيبة أنسجته وعضلاته وأعضائه، وهي نفس الأعضاء التي يرتكب بها الإنسان أخطائه وخطاياه. مادام الأمر كذلك فإن إراقة دم هذه الذبائح وتقديم لحومه على شكل قرابين مهداة، تشكل في نظر الكاباليين مناسبة للتفكير في مصير الإنسان المذنب وما ينتظره من عذاب النار إن هو لم يتب ولم يرجع إلى جادة الصواب.

جدير بالذكر أن مفهوم القربان عند المتصوفة الكاباليين يدخل في تفاصيل كثيرة ويقبل أكثر من تأويل ومعنى. وهو لا يتوقف عند قربان الأضحية أو الذبيحة، بل تدخل في إطار مفهوم القربان "جميع مظاهر التعبد والزهد مثل الصوم والصدقة والصلاة وكل أشكال التقشف والمعاناة"15. ليس غريبا إذن أن تعتبر العبادات من صوم وصلاة وغيرهما قربانا عند الكابال اليهودي، فلقد رأينا فوق، الحديث الذي أورده ابن منظور والذي اعتبر "الصلاة قربان كل تقي".

لكن الجديد في النزعة الكابالية وخصوصا في كتاب "الزهر" هي تلك الصياغة التجسيمية التراجيدية التي تقدم "الصائم على أنه هو القربان بلحمه

وشحمه" كما جاء في هذا النص المنسوب إلى المعلم الحاخام ألعازر الذي يقرأ ما يلي بعد نهاية صومه :

"إنك تعلم إلهي وإله أجدادي بأني أهديك دمي ولحمي الذي احترق بنار توقدت في جسدي، اقبل مني في هذا اليوم ما يخرج من فمي من ريق واجعل رائحته بنفس مقدار رائحة نيران القربان واشملني برعاية عينيك التي لا تنام". أكثر من ذلك سوف يتسع مفهوم القربان عند المتصوفة الكاباليين ليشمل بعض مظاهر الحياة الاجتماعية وبعض المناسبات التي ظنناها بعيدة عن متناول الاحتواء الكابالي، وإلا بماذا نفسر حديث كتاب "الزهر A164III" عن الرجل الذي يقود ابنه إلى الحضار لتعلم التوراة على أنه بذلك يقدم قربانا لا يختلف في شيء عن بقية القرابين. وأن عملية الختان التي تجرى للرضيع الذكر في يومه الثامن حسب العادات والتقاليد اليهودية وما يتبعها من عملية دفن القطعة المأخوذة من ذكر الرضيع ما هي إلا قربان يوضع في الأرض تماما كما توضع القرابين على المائدة L`autel طلبا للقرب.

وفي محاولة منهم تقنين وتنظيم طقوس القرابين وضع مجموعة من منظري التيار الكابالي نوعا من الترتيب يخص هرم القرابين وأنواعها والأغراض المرتبطة بها من جهة ومن جهة أخرى الطبقات والفئات والأشخاص المعنيون بهذا القربان أو ذاك. فعامة الناس مثلا مطالبون بتقديم القرابين من الغنم أو من الأبقار لأنهم، حسب هذا الترتيب، من جنس ذلك القطيع الذي تقوده الصفوة، وهي الوسيلة المثلى ليتخلصوا من خطاياهم. أما العقلاء الأخيار فيكفيهم العمل الصالح كقربان حتى يتخصلوا من ذنوبهم

وخطاياهم. أما المشتغلون بالأطروحات الصوفية الإشراقية الكابالية فما عليهم إلا قراءة التوراة وتدبير معانيها وفك رموزها والاشتغال على باطنيها ليضمنوا سقوط خطاياهم عنهم.

هكذا نرى أنه في إطار هذا الزخم الهائل من التغيرات التي تعرفها الديانة الموساوية وفي ظل هيمنة النزعة الكابالية على عقول عامة الناس وخاصتهم، لم يتردد هؤلاء المتصوفة الإشراقيون في إدخال تغييرات جوهرية على أشكال التقاليد والأعراف والعبادات التي تعود عليها العبريون منذ القدم. وقد همت هذه التعديلات كتاب العبادات وبالضبط طقس الصلاة نظرا لأهميتها الكبرى داخل النسق الديني اليهودي. ويعرف المتصوفة الكاباليون تمام المعرفة بأن السيطرة على كتاب الصلاة وتعديل آلامه وأحكامه ومغزاه، سيفتح لهم الطريق واسعا قصد الهيمنة على المفاهيم الكبرى المؤسسة للتيولوجيا العبرية.

في البداية كان على منظري النزعة الكابالية العمل على التخلص من تلك المسحة العقلانية المنطقية التي حاول رواد النزعة الفلسفية منذ سعيد الفيومي إلى موسى ابن ميمون، إعطاء الصلاة من حيث هي طقس معقلن مفكر فيه ودا دلالة محددة. وقبل ذلك كان دعاة الباطنية قد تخلصوا من ذلك المفهوم الفقهي الجامد الذي ألصقه الحاخامات القدامى ب"التيفيلا" أي الصلاة بعد انهيار المعبد وإلغاء طقوس القرابين.

موسى دو ليون <1240-1305> يؤكد في كتاب "الزهر" على الأهمية القصوى التي تحتلها الصلاة داخل الرؤية الكابالية للعالم باعتبارها أفضل ما يمكن فعله في سبيل التقرب إلى الإله، نظرا لاحتوائها على صيغتين الأولى ظاهرة والثانية تدخل في إطار العجائب والأسرار: فأثناء أداء الصلاة يقول موسى الليوني يرفع المصلي صوته معبرا عن حبه وخشيته وتوحيده للواحد بأفعاله الستمائة بالإضافة إلى صفاته الثلاثة عشر. الحصيلة ستمائة وثلاثة عشر وهو نفس عدد الوصايا والأوامر والنواهي الواردة في التوراة. وبذلك يقول أهل الكابالا تكون صلاة واحدة تضاهي فضيلة وأجر احترام وصايا التوراة الستمائة وثلاثة عشر.

أما الحكمة من رفع الأصوات أثناء أداء الصلوات فهي، على حد تعبير كاتب الزهر، أن الأصوات والكلمات تصعد نحو السماء ويلتقطها ملك يحملها إلى أسماع الإله. أما إذا كانت الصلوات مستوفية لشروط الصدق والخشوع-Le kawana-، فإن كل جزء من الصلوات يخصص لطبقة سماوية معينة من "التاج" إلى "الملكوت" حتى يستقر عند حضرة السكينة La shekhina، وبذلك تصدر الخيرات نحو سكان الأرض.

وجدير بالذكر أن النزعة الكابالية كانت تقول بقوة سلطان الأجرام على الأرض، وبأن العالم كان تحت رحمة حتمية تدبير الكواكب إلى حين نزول التوراة. ويزعم هؤلاء بأن الأمة اليهودية بجميع مكوناتها كانت رهينة بتصرفات تلك الكواكب والأجرام. وبنزول التوراة وبدء تداولها وتدارسها

أصبحت إمكانية التأثير في هذه القوى واردة بل ومحققة عند العارفين بأسرار النزعة الكابالية الباطنية.

مسألة أخرى يمكن أن تقربنا أكثر من التحولات الجديدة التي طرأت على بعض مظاهر الديانة الموساوية إبان هيمنة الفكر الصوفي الكابالي ألا وهي مسألة الشر في العالم. كيف نفسرها؟ أو بالأحرى كيف فسرتها التيو-صوفيا الكابالية ؟؟

مرة أخرى يبدو موقف التيو-صوفيا العبرية théosophieHébraique ، ممثلة هنا طبعا بالتيار الكابالي في بدايته على الأقل، كرد فعل لما اقترحه الموقف الفلسفي لحل مشكلة الشر. فالشر في نظر المتصوفة الكابالبين موجود ومخلوق منذ بداية الخلق، بخلاف الفلاسفة التيولوجيين الذين أرادوا الدفاع عن بعض ما جاءت به التوراة في هذا الخصوص. ففي كل مرحلة من سفر التكوين كانت تتكرر جملة "ورأى الإله بأن ذلك خير". فإذن يستحيل أن يكون الشر صادرا عن الإله مادام أنه خير ولا يفعل إلا الخير وهذا بشهادة النص المقدس! ظهور الشر حسب الطرح الفلسفي التيولوجي بدأ بشكل عام ببروز وتطور الملكات العقلية والأخلاقية للإنسان16 التي أريد من خلالها التصدي لإغراءات المادة. فالإنسان حر في اختياراته وتوجهاته، فإما أن يتبع ما تمليه عليه إمكانياته العقلية وإحساسه الأخلاقية فينجو بنفسه، وإما يخضع لرغباته أي "لمبدأ المادة" فيقع في الخطأ المحظور وبالتالي يقترف الشر. وهذا الموقف الفلسفي الذي يحمل بعض آثار الأفلاطونية المحدثة كما روج لها سليمان ابن جبرول وغيره، ينسحب إلى حد بعيد على الموقف الديني الفقهي، حيث أن

التوراة تعتبر الإنسان حر في ملكاته وترى بأن مقولة الخير والشر والحياة والموت والسعادة والشقاء كلها موضوعة رهن إرادته واختياره17.

موقف المتصوفة الكاباليين بنزعتهم الباطنية الإشراقية المناهضة لمبادرة العقل الفلسفي دو النزعة التجريدية الواضحة من مشكلة الشر في العالم، هو في الحقيقة موقف مركب ولا ينفك يتطور. هذا ما نلاحظه ونحن نتعقب مشكلة الشر ومسارها داخل المتن الزهري أي كتاب "الإبهار".

ففي فقرة خصصها حاخام برشلونة الأعظم حيا 18Hiyya للحديث عن معاناة النبي أيوب ومحنة ابتلائه المشهورة عند جمهور اليهود والمسلمين على حد سواء، يحاول الواعظ الدفاع عن الذات الإلهية ضد كل ما يمكن أن يؤول محنة أيوب رغم نبوته وصلاحه على أنها ظلم أو حيف صادر عن الإله. لأن هذا الأخير حسب المعلم حيا "يجزي الإنسان حسب أفعاله ويعامله على قدر سلوكه".

يلاحظ كاتب "الزهر" بأن موقف المعلم حيا واضح وصريح ولكن يصعب الدفاع عنه ما دمنا نعرف أن النبي أيوب مثلا لم يقترف شيئا يستحق العقاب عليه وبكل هذه القساوة. وحتى القول بمفهوم الرحمة والمغفرة الذي أورده المعلم في إطار موعظته لا يحسن من موقف القائمين بالعدالة والحكم المطلقين الذين ارتبطا بالذات الإلهية، واللذين يمكن أن يتدخلا في أي مناسبة لإعفاء الخاطئين من العقاب وبالتالي ليست هناك حتمية مطلقة في تعامل العدالة الإلهية مع قضية الخطايا والشرور. كل ما سنحصل عليه حسب موسى الليوني، هو المزيد من الشك في صحة هذه النظرية وفي مدى انسجامها مع

يبقي معطيات الجسم الكابالي الإشراقي. المعلم الواعظ مضطر إذن إلى محاولة تقديم طرح معقول ومتماسك لضمان حل مقبول لمشكلة الشر في العالم.

لذلك يقترح ما يلي "الإله بابتلائه للذين يحبهم في الحياة الدنيا إنما يفعل ذلك ليكونوا ورثة الخلود". وأما تمتع الأشرار بالصحة والعافية والرخاء في هذه الحياة فما هو إلا وسيلة لإحباط بعض الأعمال الصالحة التي قاموا بها سلفا حتى يستنفذوا ما فعلوا من خير ولا يبقى إلا عملهم الطالح الذي يحرمهم من الخلود.

مشكلة أخرى يبادر كتاب "الزهر" إلى إثارتها في نفس السياق حيث يتساءل عن الكيفية التي يمكن أن نفسر بها وجود أناس صلحاء أخيار قد أمضوا حياتهم في أمن وسلام دون مشاكل تذكر ودونما ابتلاء؟ وفي المقابل نجد أناسا لا يقلون عنهم صلاحا وتقوى قد أمضوا حياتهم في العذابات والابتلاءات؟

هنا يفتح كاتب الزهر كتاب "البراخوت" أ-7 من التلمود ويقرأ ما يمكن اعتباره موقفا رسميا من المؤسسة اليهودية الدينية في الموضوع. ومفاده أن "الصديقين السعداء في دار الدنيا كان لهم أباء فضلاء والصديقيين الأشقياء في حياتهم الأرضية لا شك أن أبائهم كانوا خاطئين"19.

محاولة إقحام موقف التلمود في قضية الشر ومعه المؤسسة الدينية الحاخامية ليست مسألة مجانية في كتاب "الزهر". إننا نعتقد جازمين بأن ما

أراده المنظر الأول للحركة الإشراقية الكابالية هو استعراض مواقف فقهاء التلمود من قضية الشر بغرض إظهار تهافتها وضعف انسجامها مع أبسط مبادئ العقل والمنطق وهما نفس العقل ونفس المنطق اللذين شكلا موضوع انتقاده في البداية للفلسفة، وأظهر مناهضة قوية لأصحابها القائلين بأن الشر ليس موجودا في العالم بل "ما هو إلا غياب للخير" كما يقول أرسطو.

فإذن لا يتردد موسى الليوني في التشكيك بمدى نجاعة الحل التلمودي لقضية الشر في العالم بحجة أننا نعرف صلحاء يعيشون في شقاء ونعرف سيرتهم وسيرة آبائهم وأجدادهم الطيبة. بعد استعراض مواقف الفلاسفة ومواقف الفقهاء من مشكلة الشر في العالم ثم إعلانه بعد ذلك عدم إقتناعه، بل وشكه في مدى صحة الأطروحتين، ينتقل كاتب "الزهر" أو الإبهار إلى تقديم الخطوط العريضة لنظريته في مشكلة الشر والتي ستصبح فيما بعد الموقف الأساس للحركة الباطنية الكابالية بشكل عام.

الحل الكابالي لمشكلة الشر يبدأ بالقول بأن "الشيكينة" أو La résidence divine هي المكان الذي تولد فيه الأرواح قبل أن تأتي إلى العالم، وهي مرتبطة بحركات القمر ومواقعه، فإما يكون بدرا كاملا وإما هلالا ناقصا ومن خلال تأثر هذا القمر بقوة الشمس أو عدم تأثره تكون "الشيكينة" هي من يستقبل نتائج هذا التفاعل الذي تصدر عنه أحكام على الأرواح الكامنة في "الشيكينية" فتكون إما سعيدة وإما شقية.

مصير الإنسان، وحسب هذه النظرية الكابالية التي تذكرنا بحتمية قوى الأجرام في صيغتها الحرانية الغنوصية، مرتبط بحركات وقوى الشمس والقمر ومواقع الكواكب والنجوم.

مستقبل كل شخص فوق الأرض رهين إذن بساعة ولادته وبمواقع الأجرام والكواكب في السماء وأما شقاء بعض الأتقياء فمرده إلى اللحظات السيئة التي ينشر فيها القمر أحكامه ولا علاقة لذلك بسلوكاته.

هذه خلاصة مختصرة لما جاء به كتاب "الزهر" La splendeur – الإبهار، الذي هو موقف أبسط ما يمكن القول عنه أنه غير كاف بالنظر إلى ما انتظرناه من موسى الليوني خصوصا بعد تجاوزه للطرح الفقهي التلمودي وانتقاده القوي لموقف العقلانية الفلسفية اليهودية في الموضوع.

لكن للأسف كل ما حصلنا عليه هو حتمية أسترولوجية متحكمة في مصير العباد بشكل مطلق تتصرف بعشوائية وبارتجال كبيرين، ثم عودة للذوبان في بوتقة الطرح التلمودي ومحاولة تأويله ليصب في مصلحة الطرح الباطني الإشراقي. أما ما كان يعاتب موسى الليوني عليه الفلاسفة من إعمال العقل والمنطق في محاولة لحل إشكالية الشر في العالم، فهذا ما عاد وقال به بعد ذلك بمناسبة استدراكه لإمكانية الغفران المتاحة أمام الإنسان وعن طريق الصلوات والأدعية. ومعلوم أن الفلاسفة كانوا قد قالوا بنفس الشيء في حديثهم عن حرية الاختيار بين العمل الصالح وغيره.

دائما في إطار محاولة النزعة الكابالية الإشراقية تقديم أطروحات متينة تليق بمستوى النجاح الكبير الذي ما فتئ المتصوفة اليهود يلقونه لدى عدد كبير من الطوائف اليهودية في الأندلس وفي بلاد المغرب، والتي تتطلع إلى الهيمنة على المؤسسات الدينية الرسمية والى تحقيق نوع من الاستقلالية عن أكاديميات "الكاونيم" في العراق وفلسطين، سوف تشهد نهاية ق.13 ميلاد تيار جديد من داخل النسق الإشراقي الكابالي وستكون تمثلاته ومحاولة جوابه على سؤال الشر في العالم هي أولى انشغالاته الأساسية.

أما اسم هذا التيار –الأطروحة- فهو الجيلجول Giljul ، هذا المصطلح العبري القديم لم يكن يستعمل قبل نهاية القرن الثالث عشر إلا للدلالة على "إقحام الروح في الجسم أثناء الولادة"20. بعد ذلك سيعمل مجموعة منظري الكابالا على إعطائه حمولة غنوصية باطنية ومن ثم إدخاله في إطار نظرية جديدة لحل مشكلة الشر. وعوض اقتصار مصطلح جيلجول 21 على عملية إقحام الروح في الجسم أثناء الولادة سوف يفتح الباب واسعا أمام تنقل الأرواح بين مختلف الأجسام، وبالتالي يمكن لأي كان وفي أي مرحلة من حياته أن يستقبل روحا جديدا كان كامنا في روحه الأولى على شكل "حمل" Ibbur . هذا الحمل –الروح- يمكن أن يكون خيرا أو شرا وتتنقل الأرواح من جسد إلى آخر، دائما حسب هذه الرؤيا الباطنية، بموجب معطيات معينة: فروح إنسان غير صالح مثلا تجد مستقرا لها في جسد اخر إذا ما هيأ لها "الظروف الملائمة للإقامة" وذلك عن طريق اقترافه للمحظورات وابتعاده عن الفضائل والمكرومات.

أما التوظيف الأهم لمفهوم الميتوبسكوز Métempsycose 22 الذي قام به القائلون بالجيلجول ارتباطا بموضوعنا أقصد سؤال الشر في العالم، فنجد ملخصا له في كتاب "التوفيق بين الفلسفة والكابالا" ليوسف بن وقار نهاية ق13، بداية ق14 حيث يقول "ارتبط تقليد وعقيدة آهل الكابالا بنظرية الحلول-الميتوبسكوز Métempsycose- التي كان يسمونها ب"الجيلجول"، وكانوا يرجعون سبب معاناة التقي إلى خطايا ارتكبت في وجود سابق، بينما اللطف الإلهي الذي يغمر به عباده لا يريد لأرواحهم أن تعيش في شقاء دائم، لذلك ارتأت الحكمة الإلهية جمع روح ذلك الرجل بجسد آخر. بذلك سيعاني التقي بعض الشيء في الحياة الأرضية وبهذه المعاناة سيضمن سقوط ذنوبه السابقة عنه. أما الرخاء الذي يعيش فيه بعض الأشرار فيفسره بعض الكابالا بأنه عفو إلهي شمله به مع تأكيدهم أنه لن يهرب من العقاب جراء خطاياه السابقة إذ أن روحه ستوضع في جسم آخر وبذلك ستعيش في آلام كبيرة ستمكنها بعد ذلك من التكفير عن أخطائها السابقة"23.

نظرية الجيلجول أو حلول الأرواح وتنقلها بين الأجسام، ليست فقط نظرية في السيكولوجيا القديمة قد ترجع أصولها إلى البراهمانية Brahmanisme* الهندية أو الهندوسية أو غيرها من المعتقدات الدينية الشرقية القديمة ولكنها أصبحت أداة مهمة في يد الغنوصية الكابالية بواسطتها يعاد تفسير ما وقع في تاريخ الأمة اليهودية وكذلك استشراف مستقبلها المرتبط كما هو معلوم بعودة المسيح ابن داوود.

من هنا أصبح يقرأ التاريخ لا على أنه صراع قوى وإرادات بل في أعين دعاة الإشراق مجرد خلل وقع في تنقل الأرواح بين الأجساد، وحملة

نابوخندنصر الملك البابلي الشهير مثلا ليست هي المسؤولة عن تدمير المعبد الأول سنة 586 ق.م مادام الكاباليون "يعتقدون بأن أرواح الأشرار التي تعشق العذاب هي المسببة لتدمير المعبد وجلاء إسرائيل عن المنفى، كانت قد وضعت في مكان اسمه "كوف" أجساد، وسيستمر المنفى طالما لم تنتقل هذه الأرواح إلى أجساد أخرى تباعا حتى يتم إنقاذ ما يمكن إنقاذه ويفنى ما لا رجاء في شفائه"24.

نظرية ثالثة محسوبة على التيار الكابالي حاولت الوصول إلى حل وفك رموز إشكالية الشر، نجد أهم ملامحها في كناش من كتاب "الباهير"- Le livre de l'éclat كان رائجا في الأوساط الباطنية سنة 1170م أي قبل انتشار كتاب "الزهر". وفيه نقرأ بأن "الشيطان كان ضعيفا طوال المدة التي كان فيها شجرة الحياة مرتبطة بشجرة المعرفة، ولو أن آدم أعرض عن قطف الفاكهة من الشجرة لما استطاع الشيطان الانسلال من شجرة الحياة"25. أما تأويل التصوف اليهودي الباطني لهذا الكلام فهو كالآتي: "كان آدم قبل خروجه من الجنة ، حسب قصة الخلق الواردة في التوراة والقرآن مع بعض الاختلاف البسيط، كائنا روحانيا خالصا وكانت كل أنشطته وأفعاله تجري أيضا على مستوى روحاني وما جاء في التوراة من أوصاف وأفعال في الجنة فما هي إلا رموز لا يجب فهمها إلا كذلك".

في تلك الأثناء، دائما حسب الطرح الكابالي، لم يكن من الممكن الحديث عن الخير والشر في الإنسان كما أن المغفرة والعذاب لم يكونا واردين ولم تكن لهما حاجة. ولو أن آدم خضع لإرادة الإله وارتبط بها لكانت البشرية

كلها تجنبت السبب الأساسي الذي ولد الشر ولظل هذا الأخير في حيز القوة ولم يخرج إلى إطار الفعل ويصبح واقعا.

إن مفهوم الشر داخل الرؤية الإشراقية الكابالية ليس مشكلة أخلاقية مرتبطة بعلاقة الأشخاص بعضهم ببعض فهو مشكلة تهم أيضا الكسمولوجيا من حيث أن اختفاء عنصر أي كان من موقعه، وهنا إشارة إلى الفاكهة التي قطفت من شجرة الحياة، يؤدي في أعين رؤساء النزعة الكابالية إلى اختلال توازن الكون ومنه إلى ظهور الشر.

يجب أن لا يغيب عن أعيننا بأننا بصدد الحديث عن تيار غنوصي إشراقي لا تظهر فيه المصطلحات والكلمات بمعان ثابتة ودائمة بل العكس هو الأقرب إلى الصواب. فالمفاهيم والدلالات ما انفكت تدخل في تأويلات وتلاوين يصعب على غير المختص متابعة تعرجاتها وتحولاتها.

ومن ذلك توظيف النزعة الكابالية لقصة شجرة الحياة وشجرة المعرفة للدلالة على الجرم التاسع في سلم الصعود إلى "الشكينية" ويسمى "القرار yesod" الذي يشير بدوره إلى "العادل" المسؤول عن ضمان سيرورة الكون وسلامته. أما شجرة المعرفة فترمز إلى جرم الملكوت أي الجرم العاشر في الترتيب الكوسمولوجي الكابالي والذي يتوصل بكل التفاعلات الآتية من بقايا الأجرام الأخرى بما فيها تلك التي تحتوي على مقولات الخير والشر والرحمة والغفران الخ...

معظم مؤلفات المثن الكابالي ما تزال عبارة على مخطوطات تؤثث رفوف المتاحف والمكتبات بباريس ولندن والولايات المتحدة وغيرها..

لذلك فليس بإمكان أحد اليوم الادعاء بأنه اطلع على كل ما كتب في التراث الكابالي وأنه ممسك بناصيته، ومحاولتنا المتواضعة هذه التي تهدف أولا إلى رسم أهم ملامح هذا الفكر المجهول بشكل كبير من قبل المهتمين بتاريخ الأفكار في بلادنا مع العلم بأن الكثير من أنشطة وتطورات التصوف الكابالي حدثت غير بعيد عن ديارنا.

عودة التصوف الكابالي إلى قصة خلق آدم وتفاصيل إقامته في الجنة ومحاولته الحصول على أجوبة مقنعة لمعالجة قضية الشر في العالم لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال حنينا من الكاباليين إلى قصص التوراة أو تراجعا من قبل أهل الإشراق لصالح دكاترة التوراة وفقهاء التلمود.

إن الرجوع إلى قصة آدم وخلقه بهذا الشكل من شأنه أن يضفي بعض الشرعية على "موسيقى الفكر الخالص" كما يقول شولوم كرشوم في إشارة إلى الكابالا اليهودية، باعتبار أن قصة آدم والشيطان هي واحدة من دعائم نظرية الخلق التوراتية وهي دليل أيضا على قدرة التصوف الكابالي الهائلة على احتواء القصص والنظريات والأساطير والقوانين والفلك وغيرها بغرض توظيفها عند الضرورة لتبرير مواقفه أو تطوير أطروحاته وذلك بعد أن يكون قد أضفى عن تلك الأفكار والأساطير والقصص مسحة صوفية غنوصية تجعل من الصعب علينا فصلها عن الجسم الكابالي وإرجاعها إلى أصلها.

وقصة "الجسم الإلهي"Shi'ur Qomma المجهولة الهوية والمصدر هي نموذج آخر يوضح قدرة الغنوص الكابالي الخارقة على النوبان في بوتقة أنساق أخرى بحثا عن التميز وبحثا عن إثارة عقول أتباعه من الغنوصيين عامة كانوا أو مثقفين.

سنحاول أولا تقديم ترجمة لمقطع من نص Shi'ur Qomma ثم بعد ذلك نقرأ أهم ما قيل حوله.

يقول النص "في سر الأسرار، علم أن وجه الملك قد نحت على العفو والشدة. ومن رأسه يتدلى شعر ولا يفصل بينه فضاء، ومنه تتفرع قنوات فيض منها تحصل الكائنات الدنيا والعليا على خصائصها: قوى القوى، قوى الحقيقة والاتزان والشكاوي والبكاء، والرحمة، شدة وأسس التوراة.

قداسة "رودناسة" كلها تسمى شعر الملك، أي الفيض الآتي من الملك المقدس وكل ذلك مصدره العجوز القديس نزولا نحو الأسفل...

عيون الملك هي الرعاية الشاملة لكل شيء، للكائنات العليا والسفلى كل القوى الراعية تسمى كذلك. في الأعين هناك ألوان مختلفة تدل كل واحدة على قوى الرعاية للملك وكل واحدة تتبع حركتها الخاصة ولكن كلها تسمى ألوان العين. الألوان تتحرك وفق النمط الذي اختار رعاية الملك حتى يكون مرئيا. أما الحواجب فتعود تسميتها إلى كونها المكان الذي خصصته الرعاية لكل الألوان باعتباره قوى الرعاية الملك...

أنف الملك المقدس الصورة المشكلة للوجه، فتحركها واتحادها تشكل قوى الصرامة. أنف الملك المقدس وكل هذه الشدة تدخل في إطار الصرامة الموحدة المصدر. وعندما تتحرك قوى المحاكمة نحو ميدانها. لا شيء يخفف

منها ما عدى الدخان الذي يخرج من مائدة القرابين، هكذا قيل في سفر التكوين 8.1.2"وشم الإله الرائحة الطيبة".

أذن الملك: عندما يحل الغفران، عندما ترضع الأم، وعندما تشرق أنوار الشيخ المقدس، تتحرك أنوار جزأي العقل وكذا أنوار الأب والأم.كل هذه الأنوار تسمى عقل الملك وتشتغل جميعا.

وتسمى آذان الإله لأن صلوات إسرائيل بهذا الشكل تكون مسموعة وهو نفس الوقت الذي يستيقظ فيه الخير والشر. وأثناء تلك اليقظة تتحرك أجنحة الملائكة لتستقبل كل أدوات الكون، وتسمى كلها آذان الإله"26.

لاشك أن الحس التجسيمي التشبيهي الكبير الذي فاجأنا به مؤلف Shi'ur Qomma قد فاجأ كل قارئيه من ذوي العقول السليمة المتتبعين لأبسط ضوابط منطق اللغة وما يمليه من ضرورة لاحترام بعض المقاييس اللغوية لضمان حد أدنى من التواصل بين الكاتب والقارئ.

وبالفعل فالاستغراب والدهشة والشك كانت هي السمة الكبرى التي اعتلت الطوائف اليهودية على مر العصور كلما سمحت لها الفرصة باللقاء مع مثل هذه التصورات والتمثلات الغريبة. من ذلك ما ذهبت إليه مثقفوا فاس من اليهود عندما أرسلوا رسالة إلى عميد أكاديمية بابل حاي كاؤون Hay Gaon حوالي 1000 ميلادية. سألوه فيها عن مدى صحة أو بهتان شذرات "الجسم الإلهي"– Shi'ur Qomma كما سبق أن سئل في نفس الموضوع عميد نفس الأكاديمية قبل ذلك وأب الفلسفة اليهودية الوسيطة سعيد بن يوسف الفيومي <882-942م>.

وقصة "الجسم الإلهي"Shi'ur Qomma المجهولة الهوية والمصدر هي نموذج آخر يوضح قدرة الغنوص الكابالي الخارقة على الذوبان في بوتقة أنساق أخرى بحثا عن التميز وبحثا عن إثارة عقول أتباعه من الغنوصيين عامة كانوا أو مثقفين.

سنحاول أولا تقديم ترجمة لمقطع من نص Shi'ur Qomma ثم بعد ذلك نقرأ أهم ما قيل حوله.

يقول النص "في سر الأسرار، علم أن وجه الملك قد نحت على العفو والشدة. ومن رأسه يتدلى شعر ولا يفصل بينه فضاء، ومنه تتفرع قنوات فيض منها تحصل الكائنات الدنيا والعليا على خصائصها: قوى القوى، قوى الحقيقة والاتزان والشكاوي والبكاء، والرحمة، شدة وأسس التوراة.

قداسة "رودناسة" كلها تسمى شعر الملك، أي الفيض الآتي من الملك المقدس وكل ذلك مصدره العجوز القديس نزولا نحو الأسفل...

عيون الملك هي الرعاية الشاملة لكل شيء، للكائنات العليا والسفلى كل القوى الراعية تسمى كذلك. في الأعين هناك ألوان مختلفة تدل كل واحدة على قوى الرعاية للملك وكل واحدة تتبع حركتها الخاصة ولكن كلها تسمى ألوان العين. الألوان تتحرك وفق النمط الذي اختار رعاية الملك حتى يكون مرئيا. أما الحواجب فتعود تسميتها إلى كونها المكان الذي خصصته الرعاية لكل الألوان باعتباره قوى الرعاية الملك...

أنف الملك المقدس الصورة المشكلة للوجه، فتحركها واتحادها تشكل قوى الصرامة. أنف الملك المقدس وكل هذه الشدة تدخل في إطار الصرامة الموحدة المصدر. وعندما تتحرك قوى المحاكمة نحو ميدانها. لا شيء يخفف

منها ما عدى الدخان الذي يخرج من مائدة القرابين، هكذا قيل في سفر التكوين 8.1.2"وشم الإله الرائحة الطيبة".

أذن الملك: عندما يحل الغفران، عندما ترضع الأم، وعندما تشرق أنوار الشيخ المقدس، تتحرك أنوار جزأي العقل وكذا أنوار الأب والأم.كل هذه الأنوار تسمى عقل الملك وتشتعل جميعا.

وتسمى آذان الإله لأن صلوات إسرائيل بهذا الشكل تكون مسموعة وهو نفس الوقت الذي يستيقظ فيه الخير والشر. وأثناء تلك اليقظة تتحرك أجنحة الملائكة لتستقبل كل أدوات الكون، وتسمى كلها آذان الإله"26.

لاشك أن الحس التجسيمي التشبيهي الكبير الذي فاجأنا به مؤلف Shi'ur Qomma قد فاجأ كل قارئيه من ذوي العقول السليمة المتتبعين لأبسط ضوابط منطق اللغة وما يمليه من ضرورة احترام بعض المقاييس اللغوية لضمان حد أدنى من التواصل بين الكاتب والقارئ.

وبالفعل فالاستغراب والدهشة والشك كانت هي السمة الكبرى التي اعتلت الطوائف اليهودية على مر العصور كلما سمحت لها الفرصة باللقاء مع مثل هذه التصورات والتمثلات الغريبة. من ذلك ما ذهبت إليه متقفوا فاس من اليهود عندما أرسلوا رسالة إلى عميد أكاديمية بابل حاي كاؤون Hay Gaon حوالي 1000 ميلادية. سألوه فيها عن مدى صحة أو بهتان شذرات "الجسم الإلهي"- Shi'ur Qomma كما سبق أن سئل في نفس الموضوع عميد نفس الأكاديمية قبل ذلك وأب الفلسفة اليهودية الوسيطة سعيد بن يوسف الفيومي <882-942م>.

كما أن أبي عمران موسى ابن ميمون القرطبي <1138-1204> كان قد حديث عن نفس القضية في الفصل الأول من "دلالة الحائرين" ونفى أن تكون هذه الكتابات منسوبة إلى الحكماء والله يستحي أن تكون مثل هذه الأشياء من صنع يديه بل العكس فالمؤكد أن المؤلف من صنع دجال بيزنطي والمفروض بل إنه لأجر عظيم ينتظر كل من سعى إلى محو هذا الكتاب إلى آخر ذكراه".

لكننا إذا أخذنا بنصيحة ابن ميمون التي تشجع السابقين واللاحقين على محو الكتاب من الوجود، قد نفقد فرصة الاقتراب أكثر من ماهية التصوف الكابالي الذي لم يكن يخطر ببال فيلسوف الفسطاط أنه سيلقى كل هذا النجاح الكبير في أوساط الطوائف اليهودية في شمال أفريقيا وإسبانيا حتى أصبح بإمكان أندري شوراكي في القرن العشرين أن يكتب بأن "الديانة اليهودية المغاربية هي يهودية كابالية بالدرجة الأولى"27.

كما أنه لم يخطر ببال سعيد بن يوسف الفيومي بأن الصلوات اليهودية الثلاث شاحريت Chahret في الفجر ومنحا Minha في الظهر ، أربيت Arbit في الغروب، كلها تبدأ بساعة كاملة من قراءة مقاطع من كتاب "الإبهار" "الزهر". و "أن التعويذات الثماني عشر وصلاة القديس المرتبطة بالمسيح، وصلوات السبت والأعياد والمناسبات العائلية وكل أشكال الحياة الدينية الفردية والجماعية ستعرف الكثير من التغييرات والإضافات الموظفة لخدمة الطرح الكابالي"28.

يخبرنا شلوم بن كرشوم في كتابه الهام "التيارات الكبرى في التصوف اليهودي" بأن "الأجواء مختلفة جذريا في عوالم الكابالا" ومن ثم لا داعي

للتمسك بتلك الأجواء الكلامية العقلانية المضطربة المشحونة بالجدالات والتشكيكات في مدى ارتباط الذات الإلهية بصفاتها أهي منفصلة عنها لم عينها؟ وهل الإله عالم بعلم كالعلم البشري له علم خاص وهل هو مريد بإرادة أم هو الإرادة ذاتها. الديانة اليهودية في عيون آهل الكابالا "ليست نظرية فلسفية لم تأخذ صورة ديانة شعبية إلا لكونها بالطبيعة تهدف إلى أن تكون أول معلم للإنسان" كما يحلو لبعض الفلاسفة القول. لذلك يرى آهل الكابالا بأنهم ليسوا ملزمين بسلوك طريق آهل الجدل والبرهان للحصول على تبريرات لمواقفهم مادامت "النفحات الدينية ..تجد مبرراتها في نفسها وليس في أمور أخرى"29.

إن المذهل لحقيقة، في الخطاب الغنوصي الكابالي هو قدرته العجيبة على المضي قدما نحو ما في أطروحاته الإشراقية الغريبة على البيئة التي نشأت فيها الأرثدوكسية التوراتية منذ العهد القديم وذلك بأسلوب تقريري إنسيابي، لا يعرف الاستدلال أو البرهان ولا يقوم بأدنى مجهود لتبرير مواقفه وطروحاته على جدتها وغرابتها ولا يكترث بمدى قدرة خصومه أو أتباعه على مجاراة حسه الزئبقي الذي لا نكاد نمسك بطرف فكرة منه حتى ينفلت من بين أيدينا وكأنه سراب. وكيف لا وهناك عقيدة كابالية راسخة عند يهود شمال أفريقيا الكاباليين تفيد بأن "قراءة "الزهر" أو الإبهار مرغوب فيها حتى ولو كنا لا نفهم النص الذي تبقى أسراره صود Sod من اختصاص آهل الميكو باليم أي العارفين" 30.

إشكالية الخلق من عدم Ex nihilo التي شكلت تحديا كبيرا أمام البحث الفلسفي اليهودي،الذي كان مهموما بمحاولة الدفاع عن نظرية الخلق التوراتي القائلة بأن خلق العالم جاء من لاشيء. كما حاول في نفس الوقت التوافق مع الفيزياء الأرسطية التي كانت تقول بأنه "لاشيء من لاشيء".

هذه الإشكالية العويصة التي ذهبت ببعض الفلاسفة والمتكلمين يهودا كانوا أم مسلمين إلى القول "بقدم العالم" عند ابن ميمون وبدوام الحدود عند ابن رشد نظرا لصعوبة الدفاع عن الطرح التيولوجي في الموضوع، سوف يتناولها التصوف الكابالي بأسلوبه الخاص وسيقترح نظرية التسيمسوم Tsimsum وتعني اصطلاحا بالعبرية "التناقض" الذاتي" ومفاد هذه النظرية أن العدم لا يعني بالضرورة اللاشيء واللاوجود . بل هو فضاء أولي ترك من قبل الإله حتى يتيح الفرصة للعالم بالظهور.

"خلافا لما ذهب إليه الفلاسفة اليهود المعاصرين لهم، الذين كانوا متمسكين بقواعد التيولوجيا العقلانية، أمسك الكاباليون بزمام مسار إعادة تأويل مبدأ الخلق من عدم، وفي الوقت الذي لم يعد الفلاسفة يعرفون أين يوجد العدم، قال الكاباليون بأن العدم لا يمكن أن نجده إلا في الخالق ذاته، هكذا صار "عدم الفلاسفة" نوعا من العدم المترابط بماهية الإله"31.

نظرية التسيمسوم هاته، التي بموجبها تتكمش الذات الإلهية كأنها جسم مطاطي لتسمح للعالم المخلوق بالظهور، هي في الحقيقة نموذج واضح لمدى التحولات العميقة التي عرفها الفكر العبري الوسيط على مستوى بنيته الفكرية، أو حتى في بعض عقائده الأورتدوكسية. "إن قضية الخلق من عدم

التي أرقت الفلاسفة اليهود في القرون الوسطى تختفي عند الكباليين وتظهر كأنها قضية مزيفة"32.

فالذات الإلهية يمكنها أن تصنع ما تشاء وكيفما تشاء ودونما حاجة لأن تخضع لمحاسبة العقل البشري، رأينا ذلك بمناسبة حديثنا عن نظرية الجيلجول وعن نظرية الشر في العالم وشقاء الأرواح الطيبة وسعادة الأرواح الشريرة دونما حرج. "فالإله خير ولا يمكن أن يفعل إلا خيراً". وغيرها من مقولات التيولوجيا الفلسفية لا تستحق من الباطنية الكبالية حتى عناء الاحتجاج أو محاولة الرد عليها. وها نحن نقف على نظرية الصيمصوم حيث تختلط موازين الوجود والعدم كما هو متعارف عليها في التقاليد الأرسطية أو حتى في الأفلاطونية المحدثة. "ففي كل جزء إذن يوجد بعض العدم". وفي الوجود علمة لم يعد من الممكن الحديث دائما حسب هذه النظرية عن وجود مطلق أو لا وجود مطلق.

هكذا استطاعت الخصوصية الكبالية إنقاذ نظرية الخلق من العدم التوراتية فلا مجال إلى إعمال العقل أو حتى الخيال بمحاولة فهم ما يجري في "جنة" المتصوفة الكباليين لأن معظمهم لا يستوعب بالضبط ما أراده كتاب "الزهر" أو "الباهير" أول مرة نظراً للتأويلات المتلاحقة التي عرفها المتن الزهري، ولا يستطيع أحد اليوم "إدعاء معرفة أسرار الكبالا أو حتى شرح صفحة واحدة من "الزهر""33.

صحيح أن الكبالا استطاعت أن تقدم حلولا، لا يمكننا بأي حال وصفها بالمعقولة، لمجموعة الإشكاليات العويصة التي استنفذت معظم مجهودات

العقول القرو وسطوية. فجاءت الجيلجول Giljul لحل قضية الشر في العالم. وكانت التسيمسوم Tsimsum كما رأينا قبل قليل أطروحة لفك رموز إشكالية الحق من عدم Ex nihilo، كما كانت شذرات "الجسم الإلهي" - Shi'ur Qomma محاولة للخروج من مأزق تعطيل الصفات الذي وصل إليه المتكلمون والفلاسفة في محاولتهم تنزيه الذات الإلهية عن كل تجسيم أو تشبيه، لكن هذا النجاح وهذا الانتشار الذي عرفته الغنوصية في صيغته اليهودية الكابالية منذ نهاية ق13 إلى ق19 كان في نهاية المطاف إيذان بعودة الأسطورة إلى الثقافة العبرية وإعلانا صريحا "لاستقالة" العقل العبري الوسيط..

الهوامش

(1) André chouraqui « L'histoire des juifs en afrique du nord »1985-Ed.La Hachette.p199.

2 لا يخفى أن فيلون الاسكندري ركز كل جهوده النظرية لمحاولة الدفاع عن الدين اليهودي في مقابل تهديد الفلسفة اليونانية.

3 J.Finkel « three essays » le caire-1926. trad G.Vajda.p127.

انظر كتابه القيم 4 Mélange de philosophie arabe et juive-1859.Ch4-p464.Ed.UNESCO.

جورج فاجدا 5 « sages et penseurs sépharades,de bagdad a courdoue ».ED Cerf-1989. p65

6 Séfer ha zohar »le livre de la splendeur- الزهر كتاب الإبهار

7 « Introduction a la pensée juive de la moyen âge » جورج فاجدا
8 p199-200.

.puf-p89 pensée juive » la Andre chouraqui"

9 M.R. Ben Hayoun« Maimonide » Ed.Entre lacs-2005.p35

10 أندريه شوراكي « la pensée la pensee juive pufp

11 أندريه شوراكي« la pensée juive -p97. puf

12-Ibid.p98

13 R.M. ben Hayoun «la philosophie juive »Ed.Armand colin.2004/ P242

14 R.M. ben Hayoun «la philosophie juive »Ed.Armand colin/2004- P242

15 ابن منظور"لسان العرب".

مجلد 12دارصابر

16 Salomon munk « mélanges de philosophie juive et arabe »Ed.J.Vrin-avec concours de UNESCO-1988.p462.

(17) Détéronome ;Ch.XXXV15et 19.

(18) « Le livre de la splendeur »-T1-180.ab. Traduction : M.R. ben hayoun.

(19*) R.M. ben Hayoun «la philosophie juive »Ed.Armand colin/2004- P260.

(20) R.M. ben Hayoun «la philosophie juive »Ed.Armand colin/2004- P268.

21 مفهوم الجيلجول ليس غريبا عن قدماء المتصوفة العرب وقد عرف عندهم "بتناسخ الأرواح"

22) Le nouveau petit robert 2007-« doctrine selon laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps humains ou animaux et même des végétaux ». Réincarnation,transmigration. La métempsycose dogme fondamentale du brahmainisme.

(23) XIII,XIV « Le conciliateur entre la philosophie et la kabale »-Ex.Ben Hayoun.p269.

(24) Ibid.269.

25) Joseph ben waqar « Le conciliateur entre la philosophie et la kabbale ».Ex. M.R. ben hayoun « la philosophie juive ».p269.

(26) M.R. ben hayoun « la philosophie juive »ED.Armand colin /2004. p265.

27 La métempsycose, dogme fondamentale du Brahmanisme. P.robert. p1585.

28 النص أورده مويس بن حيون في كتابه

« Maimonide » Ed.entre lacs.p124-125

29 رفض ابن ميمون بشدة اعتبار القصة جزء من حكمة الأولين وقال بأنها من صنع دجال بيزنطي وبأن إبادتها من التراث العبري سيكون عملا فاضلا.

30André chouraqui « L'histoire des juifs en afrique du nord »1985-Ed.La Hachette.p198.

31) M.R. ben hayoun « Maimonide » Ed.entre lacs.2005.p129.

(32) Georges vajda « Sages sépharades de Bagdad à courdoue ».Ed. Cerf-1989-p74.

33 Ibid p 76

نصوص مختارة :

1. تعليق على "حي بن يقظان" موسى النربوني
2. "تهذيب المذاهب" إسحاق البلاغ
3. مقتطف من ينبوع الحياة" ابن جبيرول
4. مقتطف من " دلالة الحائرين".
5. مقتطف من "فحص الدين" إليا دليميديغو
6. مقتطف من "حروب الإله" ليفي بنكرشروم
7. مقتطف من "نور الإله" حسداي كريسكاس

موسى النربوني

تعليق موسى النربوني على كتاب" حي ابن يقظان" لابن طفيل"

بعد أن كان قد وعد بإضافة عن حياة حي ابن يقظان في تلك الجزيرة، وتفسير طبيعة وحقيقة تلك الرؤيا بشكل كامل، يقول ابن طفيل "بعد تحقيق الاستغراق التام والفناء الكامل وحصول الوحدة الحقيقية هناك حيث لا وجود إلا للواحد الحق، يبدأ حي ابن يقظان بتأمل باقي الماهيات وتبعا في ذلك نظاما متدرجا انطلاقا من الفلك الأعلى حيث لا نجوم ولا وجود لأي جسم، وهذا ما يسمى في تلمود بابل 12 بارابوت . وحيث لا أثر فيه للمادة يعني ذلك أن صورتها لا تدخل في جوهر الواحد الحق".

وتبعه في ذلك الرأي أبو حامل الغزالي ورابي موسى "ابن ميمون" رحمهما الله عندما قال بأن محرك السماء الأولى ليس هو واجب الوجود ولكنه فقط فائض عنه. ومعلوم أن هذا القول مخالف لما ذهب إليه ابن رشد حين قال بأن العقل الأول هو من يدبر شؤون السماء ورفض عدم اعتبار العقل المفارق كمحرك لأن الطبيعة لا تصنع الأشياء عبثا.

بقوله بأن الصورة ليست هي ماهية الحق يذهب ابن طفيل بذلك إلى القول بأنه لا يعقلها كما يعقل الأول جوهره ولا على أنها جوهر السماء ولا حتى كشيء مختلف. وهذا يعني أن الحق الأول لا يأخذ معقوليته من جوهره سبحانه، إنه ليس شيئا مختلفا عن ملكوته لأن هذا الأخير ليس شيئا أخر سوى صورته. وهي صورة لماهية من له صورة ولكنها صورة مفارقة. وأظن أن

أرسطو كان قد تحدث عن هذا الموضوع عندما اعتبر الملكوت صادرا عن نفسه بأن المحرك ليس شيئا آخر غيره <الملكوت>. إن رأي هذا الحكيم هو نفسه رأي ابن رشد الذي يعتقد بأن الأجسام السماوية وبأن العقل المفارق هو صورة لها لذا كان يسمي الأجسام السماوية بالمرايا.

كتب أرسطو في نهاية كتابه في "الفيزياء" متسائلا "أي هو المحرك؟". إنه في السماء وحق ذلك على الآيات الثمانية 32-34 من كتاب الملوك حيث نقرأ "وستكون أنت من يسمعه في السموات".

كتب أرسطو في كتابه Lambada بأن الوجود كله من فضل هذه الصورة ولهذا السبب ترتبط أطراف الكون بعضها ببعض وتتواصل وتسير جميعها نحو نفس الغاية تماما كما الشأن بالنسبة لأعضاء الكائن الحي المتعدد ولكن في الصورة أي النفس هي واحدة. كذلك الأمر بالنسبة للمحرك فهو مفارق للعالم ولكنه في نفس الوقت روحه التي تشاء وتريد وهذا ما قصده حي ابن يقظان بقوله من أنه ليس جوهر الوجود ولا هو شيء مختلف عنه كما هو الأمر بالنسبة للصورة.

Moise de narbonne, commentaire de Hay iben yaqzan d'ibn tufayl. Manuscrit hébreu de la BNF. Paris 313- Trad. De l'hébreu par M.R Hayoun. P122-125. « Maimonide » ED. entre lacs./2005.

إسحاق البلاغ "تهذيب المذاهب"

إن الأمر الإلهي الذي تضمنه سفر التكوين واحد المتعلق بخلق دورة الأيام ليس أمرا محكوما بالزمن ولكن المقصود به أساسا هو الطبيعة. إن الأيام لا تعني هنا الزمن الذي استغرقه الخالق في صنع السموات والأرض ولكنه يقصد المخلوقات نفسها. وهذا هو المعنى الذي تشير إليه الآيات 17-31 من "المنفى" "وخلق الإله السموات والأرض في ستة أيام". كما تصرح به الآيات هو "ستة أيام" وليس "في مدة ستة أيام" وهي الحقيقة ذاتها التي اهتدى إليها فقهاء التوراة بقولهم في هذا الخصوص "إنه خلق ستة " بمعنى أوضح إن الأيام الستة ما هي إلا مخلوقات أيضا.

مؤكد أن المخلوقات الموجودة تسير وفق قانون طبيعي وهذا ما يشهد به علم الفيزياء: فالبخار سابق بحكم الطبيعة على ما هو نباتي والنباتي سابق على الحيواني وهكذا تباعا وصولا إلى الإنسان ذلك المركب الأخير. وهذا ما يفسر الحديث عنه في اليوم السادس، اليوم الأخير في عملية الخلق. إن الذي سبق خلق الإنسان لم يسبقه أسبقية زمنية ولكنها أسبقية طبيعية. وبخصوص المعنى الحرفي للتوارة فهو موجه إلى عامة الناس لأنهم لا يفهمون من الأسبقية إلا معناها الزمني. لذلك جاءت التوراة بالقول بالأسبقية الطبيعية بألفاظ مشابهة تمزج بين الطبيعي والزمني حتى يتمكن العوام والخاصة من دارسي التوراة من استخراج ما يتماشى مع ملكاتهم الذهنية كل حسب قدراته.

لقد جاءت لغة الكتب المقدسة، للسبب ذاته، مزدوجة المعنى:

1- المعنى الخفي الباطن موجه للنخبة

2- المعنى الحرفي الظاهر موجه للعوام.

وإذا كانت التوراة قد حجبت الحقيقة عن الجميع فذلك راجع لكون ملكة الفهم شديدة الضعف عند العوام وهي عاجزة على استيعاب القضايا الكبيرة المعقدة.

لقد كان فقهاء التوراة الكبار على حق عندما رأوا أن شرح قوة الخلق، لمن مصيره الفناء، شيء مستحيل. لذا تحدثت التوراة بشكل غامض عن الخلق "في البدء خلق الإله..." من تم جاء قول الأحبار بشكل واضح بأن ما يبدو واضحا بشكل حرفي في مسألة الخلق ليس هو المقصود بل المقصود شيء آخر أكثر عمقا لا يجب الحديث عنه أمام الناس المخلوقين من لحم ودم كباقي الحيوانات غير الناطقة. وهذا ما يفسر كون التوراة جاءت في عبارات وأساليب تعميمية أما الحقيقة فقد أخفتها عن العوام وفضلت تقديمها للخواص على شكل رموز.

« Redressement des doctrines », G.Vajda 1960-« Maimonide » ED.entre lacs./2005.p156-157

ابن جبيرول. مقتطف من "ينبوع الحياة"

مادامت ملكة الذكاء هي الأفضل بين باقي ملكات الإنسان فما يجب على الإنسان الاشتغال به هو المعرفة، وخصوصا البحث لمعرفة نفسه حتى يتسنى له معرفة أشياء أخرى ويتمكن من اختراقها فتسقط عند ملكاته. لذلك يجب عليه البحث لمعرفة الغاية النهائية لوجوده لكي يعانق بذلك السعادة القصوى مادام لوجود الإنسان غاية نهائية لأجلها هو كائن مع خضوعه لإرادة الكائن الأوحد.

الإرادة هي ملكة إلهية، خالقة مولدة لكل شيء، ولا شيء بإمكانه الوجود مستقلا عنها.

بواسطة المعرفة والعمل ترتبط الروح بالعالم العلوي لأن المعرفة تجعل العمل ضروريا وهذا الأخير يخلص الروح من الأضداد التي تفسدها ويعيدها إلى طبيعتها وماهيتها. وإجمالا يمكنني القول بأن المعرفة والعمل يخلصان الروح من الروابط الطبيعية ويطهرانها من كل ما هو اضطراب ومن كل ما هو مظلم وبالتالي تعود إلى العالم العلوي.

يتكون الوجود من ثلاثة أشياء:

- المادة مع الصورة.

- الجوهر الأول"الإله".
- الإرادة الوسيطة بين الجانبين.

أما السبب في أن الوجود لا يتكون إلا من ثلاثة أشياء فهو أن لكل فعل علة وأنه لا بد من وسيط بين الاثنين. أما العلة فهو الجوهر الأول وأما الفعل فهو المادة والصورة وأما الوسيط بينهما فهي الإرادة.

المادة والصورة تشبه جسم الإنسان وشكله الذي هو ارتباط كافة أعضائه بعضها ببعض وأما الإرادة فتشبه الروح والجوهر الأول يشبه العقل.

إن ما يجب الانكباب على دراسته أولا، ما أن نعرف فن الاستدلال "المنطق" وهذا أفضل ما يمكن تعلمه، هو ماهية الروح وملكاتها وأعراضها وكل ما يرتبط وما يتعلق بها لأن الروح هي جوهر المعارف وبإدراكها لكل الأشياء بواسطة ملكاتها التي تخترق كل شيء. فأنت عندما تدرس علم الروح ستعرف مدى امتيازها ودوامها وقدرتها على الإحاطة بكل شيء حتى أنه ستعتليك الدهشة من جوهرها عندما ترى أنها تحمل كل الأشياء وستشعر أنت نفسك بأنك تحيط بكل ما تعلم عن الأشياء المحيطة بك وبأن الأشياء الموجودة التي تعرف توجد بشكل من الأشكال بداخلك. وعندما يعتليك هذا الإحساس، أي الإحاطة بكل ما تعرف، سترى بأنك تحيط بالكون كله في رمشة عين ولكنك لا تستطيع ذلك إذا لم تكن روحك جوهرا ثاقبا وقويا في وقت واحد مخترقة كل شيء ومسكنا لكل شيء.

إن المعرفة من حيث هي الغاية من وجود الإنسان، هي معرفة الوجود بما هو وجود خصوصا معرفة الجوهر الأول الذي يعتبر دعامته ومحركه.· إن معرفة حقيقة طبيعة هذا الجوهر وما يلف أفعاله الفائضة عنه من تجريد هي أمر مستحيل ولكن معرفة وجوده ممكنة بدلالات من حركاته الفائضة.

أما إذا كانت معرفة حقيقة طبيعة الجوهر غير ممكنة فذلك راجع لكونه يستقر فوق كل الأشياء وكذلك إلى كونه لا نهائيا. وإذا كانت لكل الأشياء مادة كونية واحدة فإن لهذه الأخيرة مجموعة من المحددات: منها ما هو مرتبط بالوجود ومنها ما هو مرتبط بقدرتها على الكينونة دون حاجة إلى غيرها، وما هو مرتبط بكونها ماهية واحدة، وما هو مرتبط بكونها تحمل التعدد وبكونها تعطي لكل شيء ماهيته واسمه.

إننا نفرض لها محدد الوجود لأن اللاوجود ليس بإمكانه أن يكون مادة لما كائن. و ننعتها بالثورة على البقاء بذاتها لكون الأشياء غير قادرة على البقاء إلى ما لانهاية "ومع ذلك فهذا ما سيحصل". أما إذا كانت المادة الكونية باقية بفضل شيء آخر فسنقول عنها بأنها واحدة ما دمنا نطلب مادة موحدة لكل الأشياء. وبخصوص كونها تحمل التعدد فذلك راجع إلى كون التعدد مرتبط بالصورة وكون هذه الأخيرة غير ممكنة الاستمرار بدون المادة الكونية.

وأخيرا عندما نقول بأنها تعطي لكل شيء ماهيته واسمه فالسبب هو أنها يفترض أن تدخل في تكون كل شيء وتوجد في كل شيء ويجب أن تعطي لكل شيء اسمه وماهيته.

إن التعدد في الموجودات المرئية لا يمس إلا الصور المرئية وأما التعدد عند الموجودات الغير المرئية "الروحية" "الباطنة" لا يمس إلا الصور الغير المرئية. لذا فالتعدد لا مكان له إلا في صور الموجودات ولكن الجوهر غير المرئي لا صورة له، أقصد أن المادة الأولية الكونية واحدة بلا تعدد وبإمكاننا أن نأخذ مثلا أقراط الأذن أو الدملج أو الخاتم المصنوعة من الذهب. فلأن صورها مختلفة ولكن المادة التي تحمل تلك الصور الواحدة وجوهرها ليس إلا واحدا فكذلك الموجودات المختلفة من حيث الصور فالمادة التي تحملها واحدة.

إذا قلنا بأن المادة الكونية "موجودة" فإن ذلك يكون عندما تلتحق بها الصورة الروحية، لكن وجودها في ذاتها ليس هو وجودها عندما ترتبط بها صورة أعني وجودها بالفعل. أما وجودها بعيدا عن ذلك أي وجودها الخاص فهو وجود آخر يسمى الوجود بالقوة.

للمادة أربعة أنواع وكذلك الصورة المادة الخاصة المصنوعة، المادة الخاصة الطبيعة، المادة العامة الطبيعية التي تحمل في طبيعتها دوائر الكون والمادة المكونة للأجرام ولكل واحدة من هاته المواد صورة محمولة من قبلها.

كل هذه الأنواع المختلفة من المواد والصور مهما كان تعددها تجتمع كلها عند فكرة المادة والصورة. لا وجود في هذه العناصر الطبيعية الدقيقة على كونيتها وخصوصيتها أي شيء خارج المادة والصورة.

مقتطف من "ينبوع الحياة" لسليمان ابن جبيرول<1021-1058م> الكتاب 1 ملاحظات أولية، فكرة المادة الكونية والصورة الكونية.

Traduction -Schemtob ben joseph ben falaquéra-
S.Munk « mélange de philosophie juive et arabe ». Lib. Philosophique.J.Vrim. 1988.p567.

ابن ميمون. مقتطف من "دلالة الحائرين"

يجب أن نعلم بأنه رغم كل الذي قلناه عن التشابه الحاصل بين الكل ككل والفرد البشري، ليس هذا هو السبب الذي يجعلنا نقول بأن الإنسان عالم مصغر لأن كل تلك المقارنة يمكن أن تنسحب على أي نوع من الحيوان ذي أعضاء متكاملة. ومع ذلك فأنت لا تسمع أبدا عن أحد القدماء قال بأن الحمار أو الحصان هو عالم مصغر. وإذا كان ذلك يقال عن الإنسان فإن لديه امتياز خاص هو الملكة العقلية، أقصد أن هذا الذكاء هو العقل الهيولاني لا يوجد عند أي من أنواع الحيوانات وإليك الشرح:

لا يحتاج أي من الحيوانات إلى الفكر ولا إلى التفكير ولا إلى التنظيم لكي يضمن استمرار وجوده وإنما يتحرك حسب طبيعته. يأكل ما يناسبه، يحتمي بأول مكان يجده ويتوالد مع أي أول أنثى تصادفه عندما يكون في حالة حرارة أو عندما يبلغ مرحلة التوالد. لهذا الشكل يعيش الحيوان الوقت الذي يمكن عيشه ويستمر بقاء نوعه. إنه ليس محتاجا إلى حيوان أخر من نوعه لكي ينقذه أو يساعده على البقاء عن طريق القيام بأشياء يعجز الأول عن القيام بها بنفسه.

الأمر مختلف عند الإنسان لأننا إذا افترضنا وجود فرد بشري يعيش بمفرده محروما من كل نظام تماما كما هو الأمر عند الحيوان، مثل هذا الفرد سيفنى على الفور ولن يكون بإمكانه العيش ولا ليوم واحد اللهم إذا كان الأمر عارضا، أعني توفر أحدهم على طعام بشكل اعتباطي يتغذى عليه. وعموما عناصر التغذية عند الإنسان تتطلب فنا ومعرفة طويلين لا يمكن اكتسابهما إلا

بإجهاد الفكر والتفكير واستعمال الكثير من الأدوات وبمساعدة الكثير من الأشخاص الذين يتكفل كل واحد منهم بمهمة خاصة. لهذا يحتاج الرجال إلى من يقودهم ومن يوحدهم حتى يتمكنوا من التنظيم والاستمرار، وحتى يتمكنوا من مساعدة بعضهم البعض.

هكذا يمكنهم تجنب الحر في فترة الحرارة ويتقوا البرودة زمن البرد والأمطار والثلوج والرياح. إن الإنسان مرغم على القيام بالكثير من الاستعدادات التي لا يمكن إتمامها إلا بإعمال الفكر والتفكير لهذا السبب إذن اختص بمكلة العقل التي بواسطتها ينتظر ويفكر ويبادر وبواسطة فنون متنوعة يحضر أغذيته ويبني ملجأه ويصنع ثيابه. وبواسطتها أيضا يوجه كل أعضاء جسده حتى يتمكن العضو المهيمن من القيام بما يجب القيام به، والعضو المسيطر عليه موجها بالشكل المطلوب. لهذا إذا قمت بتجريد فرد بشري من ملكة العقل وتركته للطبيعة الحيوانية فسيضيع وسيفسد في الحين ذاته. إن هذه الملكة نبيلة جدا ونبلها يتجاوز كل الملكات الحيوانية وهي أيضا فريدة وحقيقة طبيعتها تستعصي على الحس العام البسيط كما هو الأمر مع باقي الملكات الطبيعية الأخرى.

Moimonide « le guide des égarés » Trad. Salomon Munk. Paris 1856.réedition Maisonneuve et la rose. Paris 1970. M.R.ben Hayoun « Moimonide » ch.72. p369-371.

لفي بن كرشوم. "حروب الإله"

"من جهة أخرى عندما نفكر في حتميات النجوم التي يتوقف عليها الخير الذي يصيب الناس وكذا الشر الذي يمسهم، فإنه لا يمكن اعتبار ذلك ظلما صادرا عن الإله أو ضعفا منه بل العكس هو الصحيح.

فالأجسام السماوية تمتلك أعلى درجات الكمال التي تمكنها من رعاية الأشياء هنا تحت وتضمن لها الوجود الأفضل ذلك أنه بفضلها هي تحفظ موجودات ما تحت القمر. إنها تتمتع بكثير من الخير وبالكثير من الكمال إلى درجة يصعب معها العقل البشري استعادها بشكل كامل. ومن ذلك أن تلك الأجسام السماوية تحفظ بشكل بارع العناصر المتضادة التي بفضلها تتمكن كل الموجودات المركبة من البقاء وكذلك تحفظ الحرارة اللازمة لكل موجود لمدة طويلة. إن هذه الرعاية على درجة عالية إلى حد أنه إذا توقف التأثير الذي تمارسه هذه الأجسام السماوية على موجودات عالمنا ولو في لحظة قصيرة فإن هذه الموجودات ستحرم من خيرها ومن كمالها ولم يبق أي حيوان على قيد الحياة.

نلاحظ أن الأجسام السماوية تولي رعاية خاصة للإنسان أكثر من باقي الموجودات حتى أن كل حركات الإنسان متوقفة عليها. ولقد كان هذا الاهتمام بالإنسان أكثر من باقي الموجودات ما تحت القمر، ضروريا نظرا لدقة طبيعته التي تجعل حساسيته مفرطة أمام حركة الأشياء الخارجية. ومن هنا فإنه إذا لم يكن محميا من طرف الأجسام السماوية ففنائه سيكون سريعا. ومن جهة ثانية بما أن مزاج الإنسان معروف بتعدده فإنه يتبع ذلك بالضرورة تنوع

في سلوكات الناس. وبما أن الاستعدادات النفسية تتنوع حسب اختلاف الأمزجة فإنه سيوجد تنوع في سلوك الأفراد مما سينتج عنه ظهور عدد لا يحصى من الصراعات والموجهات بين الناس الذين سيذبح بعضهم بعضا إذا زالت تلك الحماية.

سنفهم أكثر مدى قوة الرعاية التي تمثلها الأجسام السماوية عندما نستحضر الأذى الذي تلحقه الأشرار بالناس :

فمهما كان الأشرار أكثر عددا وأكثر بطشا بالآخرين ومهما استعملوا من الحيل المتكررة...هذا وغيره فإن حتمية النجوم الموضوعة من قبل الإله ستبقى عادلة ومنصفة، فاعلة للخير ورحيمة إلى حد أننا لا يمكن استيعابها. أما بالنسبة لبعض الشرور المتسربة بالضرورة من هذه الحتميات، ولكن ليس بشكل مباشر، فذلك راجع إلى أنها في محاولتها الحفاظ على "العناصر المتضادة" التي يتوقف عليها بقاء الموجود المختلط، تعمل مرة على هيمنة هذا العنصر ومرة على هيمنة آخر.

ومن خلال تلك الهيمنة تولد في بعض الأحيان مصائب تضر ببعض الناس لذلك لا يمكننا أن نلوم الإله ونتهمه بالعجز والضعف لأنه لم يخلق تلك الأجسام السماوية بشكل لا يصدر عنه عنها أي شر أبدا..."

Gersonide « Les guerres du seigneur » Livre III et IV- Trad. Ch Touati. P1968. p147-148.

اليا ديلميدغو. مقتطف من "فحص الدين"

إذا كان استتباب السلم، ووجود سلطة عادلة وشرعية يساعد الإنسان على بلوغ درجات كماله السياسي والنظري سواء أكان ذلك بتمتيع الناس بإمكانيات الفعالة للوصول إلى أغراضهم أو بالتوفير الشروط الملائمة ليتمكنوا من تلك الأشياء باعتبارها أدوات تساعد على طلب الكمال، فإن غياب السلم والسلطة يؤدي إلى عكس ذلك.

هذا ما يوضحه بجلاء مثل الأمم السابقة التي اشتهرت بحكمتها. إن ذهاب سلطانها أذن بضياع حكمتها فمنذ أن أضعنا سيادتنا ولم تعد لنا هيبة لدى باقي الأمم أصبحنا كالغرقى بين أساطيل السفن. فحكمائنا والقديم من كتب أمتنا ضاع كلها تقريبا ولم يتبقى من أقوال القدماء إلا تثنية التوراة والتلمود وكتابات مشابهة لهم. وهي لا تكاد تفصح إلا عن النزر القليل من التعاليم الواضحة المرتبطة بالمبادئ المؤسسة لديننا. بل إنها في بعض الأحيان تفتقر إلى بعض الإيضاحات وبعض الإضافات وليس غريبا والحالة هاته أن تصبح بعض تلك النصوص موضوع خلاف عند ثلة من حكماء أمتنا.

من جهة أخرى عندما تعجز التوراة وأراء الفقهاء عن الفصل في الطبيعة الحقيقية لبعض تلك المواضيع التي تشكل بؤرة النزاع بين حكماء الدين، عند ذلك يصبح من البديهي أن يصير اليقين بعيد المنال بالنسبة لنا في هذا المجال.

يجدر بنا إذن تبعا لذلك أن نطلب أراء الأنبياء ليرقدوا بسلام، في تلك المواضيع أما أراء الحكماء فنتبع ما توافق منها مع ما جاء به الأنبياء.

مناهج البحث والتعليم :

لا يخفى على أي حي لبيب بأن مناهج الدراسة تختلف ليس فقط من علم إلى آخر بل إنها تختلف داخل العلم الواحد نفسه. خذ مثلا المنطق. ستجد بأن المنهج المستعمل عند التلموذيين المرتبط باستخلاص القواعد الدينية ليس هو منطق النحاة ولا منطق آهل البيان. ومع ذلك فمن الواجب علينا استعمال المنهج المناسب لموضوع دراستنا وليس بإمكان أحد أن يطلب منا المزيد من الدلائل البديهية عندما يتعلق الأمر بتلك المواضيع فما هو مناسب ومشروع سيكفيه.

تعلم الحكمة :

سنبدأ بفحص إمكانية تعلم الحكمة، هل هي مباحة عند أبناء ملتنا أعني قانون معلمنا موسى، ليرقد بسلام، هل هو مستحب أم إجباري؟؟ وفي هذه الحالة الأخيرة هل تعلمه ليس عملا مباحا أم عملا له أجره أم هو شيء مرغوب فيه؟

نقول هنا : إنه في أعين أتباع الملة الصادقين، لا شك أن غاية تلك التوراة هي قيادتنا إلى الأشياء الإنسانية، والأعمال الصالحة، والأطروحات الصحيحة حسب إمكانيات عامة الناس وأيضا وفقا لنمط النخب.

لهذا السبب جاءت التوراة ومعها الأنبياء بمبادئ مؤسسة أصيلة عن طريق التقاليد اعتمادا على دعم الخطابة والجدال المناسبين لعقلية الجمهور. ولكن التوراة، وبنفس المناسبة، شجعت النخبة على تأمل وتمثل والتفكير في كل المواضيع وذلك حسب مناهجهم الخاصة بهم. ستجد النبي متوجها إلى عامة الناس قائلا:"ارفعوا أعينكم إلى أعلى وانظروا من خلق كل هذا" Esaïe 26-40 وهناك أمثلة أخرى كثيرة. وستجد أيضا أمير الأنبياء يخاطب كل إسرائيل بهذه الكلمات"اسمع يا إسرائيل. الخالد هو إلاهنا والخالد واحد" Deutéronomes 4-6 . ولكن ستجده يحث الصفوة على إتباع طريقهم الخاص سواء أكان ذلك تصريحا أو تلميحا. لقد كان ذلك واضحا عندما قال "اعلم هذا اليوم وليكن يقينا في قلبك أن الخالد هو الإله في علياء سمواته وفي أسفل الأرض وأنه ليس شيئا أخر" Deutéronomes 4-39 . وهي نفس الوصية المضمرة في وصايا الحب والتقوى وما لمح لها المعلم المبدع موسى ابن ميمون طيب الله ذكراه.

حول استعمال المنهج البرهاني:

نستخلص مما سبق من الآيات بأن تعلم الحكمة ليس إجباريا في الديانة اليهودية ولكن الأقرب إلى الصواب هو أن تعلم الحكمة مرغوب فيه وبأن التوراة تغازل الناس كل حسب إمكاناته الخاصة ومن ثم فالمنهج البرهاني ليس موجها إلى العامة وإنما هو خاص بالنخبة وحدها. من هنا يتضح أن التوراة هي التي جاءت بهذين المنهجين.

يتبادر إلى أذهاننا فورا بأن الرجوع إلى المنهج البرهاني بهدف التمحيص في بعض تلك المبادئ الأساسية مفيد جدا للصفوة مادام ذلك المنهج سيقودنا إلى العلم بالموجودات ومسبباتها ومن ثم نمتلك علم العقل الفعال. لقد سبق أن قلنا بأن التوراة تحث الصفوة على طلب العلم المرتبط بهذا الأخير يبدو إذن أن المنهج البرهاني إجباري للحكيم ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمؤمن البسيط.

وعلى كل حال فعلى الحكيم أن لا يبني نسق مبادئه الأساسية اعتمادا فقط على تمثلاته الخاصة بل عليه الاعتماد أيضا على مواقف التوراة وبذلك يضمن الحكيم والأمي على حد سواء نوع من الوحدة تربطهم جميعا من هذه الناحية الدينية أقصد بأن الاثنين، الحكيم والأمي، يقبلان وجود الشيء عندهما من وجهة نظر التوراة. وبهذا التمييز يتمكن الحكيم من الربط بين التأمل وأوامر التوراة في الوقت الذي يعجز فيه الجاهل عن القيام بذلك. بذلك ستظهر دراسة الفلسفة مفيدة أو ضرورية في أعين حكماء الدين كما سنوضح ذلك فيما يلي:

عندما تختلف التوراة والحكمة حول مبادئ أساسية، تكون وضعية الصفوة والعامة واحدة. فالجميع سيقبل الأمر من وجهة نظر التوراة اللهم إذا كان لنقطة الخلاف تفسير آخر مغاير لمبادئ ونوايا التوراة.

وإنه لأمر غير مقبول بالمرة أن تعطى تفسيرات من ذلك القبيل إلى العامة وذلك لأسباب كثيرة، وهي مناسبة نغتنمها لإنشاء نوع من التمييز بين العالم والجاهل إنه لربح كبير بالنسبة للحكماء أن نحسم في هذا الأمر كما يلي:

على الحكيم من الآن فصاعدا أن يتوقف على الإدلاء بأي شروحات حول نوع معين من المواضيع سواء أكان تدوينا مكتوبا أو شرحا شفهيا. أقصد مواضيع تخص المبادئ الرئيسية التي يجب الاحتفاظ بها إلى أهلها من المتدينين هذا وإلا سيكون عمق التوراة في مجموعه معرضا لخطر الزوال والتدمير. من هنا جاء الخطأ الذي وقع فيه الكثير من كتاب أمتنا الذين ألفوا في مثل تلك المواضيع. أما بخصوص المسائل التي اختلفت فيها التوراة مع الفلسفة ولا داعي للخوض في تفاصيلها هنا، فهي تفيد بأن الحقيقة يبرهن عليها بطرق القياس ثم أيضا يعتمد على ما جاءت به التوراة وكذلك أراء رجال الدين حولها.

المبادئ الرئيسية :

يتضح مند البداية بأن التأملات تبين الطابع الإشكالي للتأويلات المبنية على القياس بينما عندنا نحن أتباع التوراة لا يجب علينا الشك أبدا في مبادئنا الأساسية كما أنه لا يجدر بنا إخضاعها لتأويلات مبنية على القياس . المبادئ الأساسية التي نتحدث عنها هي التالية:

وجود الأنبياء، وجود العقاب والجزاء كما يقبلها أهل الدين، بأن المعجزات ممكنة في ارتباطها بالإله وبأن لا يعتبر ذلك خفيا أن المعجزات مبدأ أساسي في التوراة وعليه فإن معظم ما تتحدث عنه التوراة لا يمكن بحثه إلا إذا سلمنا بإمكانية المعجزات وكذلك الأمر بالنسبة لباقي المبادئ الأساسية المشابهة كما أنه عليك أن تعلم بأن حديثنا عن المعجزات لا يعود إلى كوننا نعتقد بأنها مؤهلة للبرهنة على موضوع فلسفي ولو بعشرة آلاف معجزة. ليس بإمكاننا

استخلاص وجود ضروري لمسألة واحد أو أطروحة واحدة إذا كان ذلك غير موجود قبليا منذ القدم والسبب هو أن المعجزات ليست في مستوى البرهنة على تلك الأمور وهذا أمر يعلمه أهل العقول جيدا.

Elya Delmidigo « l'examin de la religion » Trad. De l'hébreu Tar.MR ben Hayoun Paris1992.

حسداي كريسكاس. مقتطف من "نور الإله"

بخصوص أول مبادئ العقيدة الذي ننعته بلفظ "الأصل" ومنبع كل المبادئ الأخرى التي نطلق عليها عبارة "المبادئ المؤسسة للتوراة" أقصد الاعتقاد بوجود الإله.

كل الاقتراحات بإمكاننا تشكيلها ووضعها بواسطة شرح أمرين:

الأول هو أن معنى الألفاظ يشكل ذلك الاقتراح

ثانيا العلاقة بين الألفاظ نفسها، أقصد هل الادعاء يمكن التصريح به انطلاقا من الموضوع أم العكس أي أنه ينفيه.

بخصوص الافتراض المطروح أعني هل الله موجود فنحن لسنا بحاجة إلى القول بأن الموضوع هو الإله والافتراض هو وجوده . من ناحية أخرى الجميع يقبل بالفكرة التي مفادها بأن مفهوم الإله يستحيل على التعريف وهذا لا يعني بأن العلة أو مبدأ جميع الأشياء موجود. إن دراسة هذا المبدأ الثاني المرتبط بالعقيدة يجب تركه بالنوع الثاني من التأملات أي كيف يمكننا معرفة بأن الادعاء يمكن أن يصرح به الموضوع.

المهمة التي تنتظرنا إذن هي السؤال هل معرفتنا بحقيقة هذا المبدأ العقدي متوقفة فقط عند التقاليد، أي عند سلطة القانون المكتوب أم بإمكاننا البرهنة على هذه النقطة عن طريق العقل والتأمل.

من بين جميع الذين درسوا بعناية الأسئلة المرتبطة بوجود الإله من وجهة نظر تأملية كان أرسطو هو الأول بفضل فيزيائه وميتافيزيقاه وبعد ذلك جاء شرحه مثل تيميستيس وألكسندر الأفروديسي وفي النهاية آخرون مثل الفارابي وابن رشد وابن سينا والغزالي وأبراهام ابن داوود. ولقد استفاد ابن ميمون كثيرا من التعاليم الأساسية لكل ذلك في كتابه "دلالة الحائرين" عن طريق صياغته المفترضة لكل تلك الاقتراحات التي انطلق منها لوضع مجموعة من الدلائل على وجود الإله ومن جهة أخرى رأى المعلم أنه من الأفضل إضافة مبدأين اثنين آخرين وهما وحدة الإله وحول كون الإله ليس بجسم ولا قوة كامنة في جسم.

كل هذه العوامل دفعتني لاختيار الدلائل التي ساقها ابن ميمون وجعلها موضوع بحث حتى تظهر هذه المبادئ الثلاثة بشكل واضح. ذلك أن هذه الدلائل مأخوذة من التعاليم العامة للفلاسفة الأوائل وأن كلما قاله الآخرون لا يستحق الاعتبار.

وبما أن الأدلة التي جاء بها ابن ميمون كلها مبنية على ستة وعشرين اقتراحا وضعها على رأس "دلالة الحائرين" فإن تحليلنا سيتمحور حول سؤالين اثنين: هذه الاقتراحات التي أوردها ابن ميمون، هل هي مبنية على العقل؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فالمبادئ التي ستصدر عنها ستكون بأي قيمة برهانية، بعد ذلك عندما سنتأكد بأن هذه الاقتراحات مبنية على العقل، هل بإمكاننا استخلاص كل المبادئ التي نريد؟

H.Crescas « Or adonay » in criscas critique of aristot. Ed. H.A. Wolfson.1972.p131-132. Trad de l'hébreu MR ben hayoun.

خاتمة وأفــق

يبدو إذن أنه تماما كما حدث مع نظيرتها العربية الإسلامية، بدأ كل شيء بالنسبة للفلسفة العبرية في بغداد. هناك شقت مسيرتها بثبات و بإيقاع شبيه بالذي سارت به الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق خصوصا في العراق ثم في المغرب لاسيما في بلاد الأندلس حيث عاشت الفلسفة العبرية بين حضارتين متباينتين، في الشمال إسبانيا المسيحية وفي الجنوب بلاد الأندلس التي كانت مسلمة.

لكن كل الشواهد الحضارية والثوابت التاريخية و الفكرية تؤكد على أن الفلسفة العبرية" أخذت من الفلسفة العربية الإسلامية ما لم تأخذه من الفلسفة المسيحية".1

ففي وقت كان فيه الغرب المسيحي يعيش عهود البربرية ويهيم في ظلمات التعصب الديني الذي بدأ بإرغام اليهود على إعتناق المسيحية مرورا بالحملات الصليبية، ومنع تدوال كتب أرسطو ومعه إبن رشد في باريس سنة 1210م، وإحراق " دلالة الحائرين " لإبن ميمون في مون بوليي 1233م، ثم منع القول الفلسفي بشكل كامل في باريس 1219م، وإنتهاء بالطرد الجماعي والمنفى القسري للعرب واليهود على حد سواء سنة 1492م. في مقابل ذلك كانت الحضارة العربية الإسلامية تجتهد في إبداع الفنون والعلوم والفلسفة فشكلت في أعين العبريين القريبين منها " معينا لا ينضب للإلهام يغري بالإتباع والإقتداء"2.

هكذا ظهر إسحاق إبن عمران كأول طبيب عرفته بلاد المغرب جدير بهذا الإسم حيث إشتغل في بلاط الأغالبة كطبيب خاص للأمير زيادة الله، جاء بعده تلميذه الطبيب الفيلسوف إسحاق الإسرائيلي 855-955م وأصبح طبيبا خاصا لعبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية ت : 934م.

وتفاعلا مع الزخم الفكري والاديولوجي الذي سبق تبلور الكلام العربي الإسلامي ظهر علم الكلام اليهودي في بغداد فتبنى نفس هموم وقضايا علم الكلام العربي بإشكالياته وأطروحاته فكان الإعتزال اليهودي ممثلا في شخصية يوسف الفيومي وإبن داوود والقرقساني وغيرهم يعتمد كغيره من المتكلمين على اللغة العربية في نقاشاته لمواضيع الأصول الخمسة وقدم العالم والجبر والإختيار إلى غير ذلك، بإعتبار اللغة العربية آنذاك كانت لغة العلم والجدل بامتياز. لهذا جاءت أمهات كتب الكلام والفلسفة عند اليهود محررة بلغة الضاد، يكفي أن نذكر "إمانات وإعتقادات " لسعيد بن يوسف الفيومي المعروف يهودي. وكتاب" دلالة الحائرين " لأكبر فيلسوف يهودي في القرون الوسطى على الإطلاق هو موسى إبن ميمون م، و"ينبوع الحياة " و"تاج الملكوت " لسليمان بن جبيرول أول من أدخل الأفلاطونية المحدثة إلى الأندلس و منها إلى باقي أوربا.

لقد شكل إعتماد المفكرين اليهود اللغة العربية في دراساتهم ونقاشاتهم في بغداد وبالأندلس نقطة تحول كبرى في تاريخ التلاقح الثقافي بين اليهود والمسلمين، وساهمت بشكل حاسم في تطور الفكر العبري " فسواء نظرنا الى بغداد أو إلى مصر أو إلى الأندلس فقد حققت الفلسفة اليهودية إزدهارا كبيرا بجوارها للفلسفة العربية الإسلامية ".3

ومما زاد من قوة هذا النشاط الفكري الذي لم تعرف له الحضارة العبرية مثيلا منذ العهد القديم للدعوة الموسوية كما يقول الاستاذ اندري شوراكي، تمتع هذه الطوائف والأقليات بحماية الشريعة الاسلامية، و حرص جل ملوك وأمراء الدولة المغربية منذ غابر عهدها على ضمان سلامة وحرية أهل الكتاب الذين تعودوا على العيش مع إخوانهم المسلمين في جو من التآخي والاحترام.

لقد إنهمك الفكر العبري في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية بدءا بترجمة أهم نصوصها محاولة التعرف على كبار رجالاتها فولد علم الكلام اليهودي مع سعيد الفيومي من رحم إشكالية العقل والنقل التي عاشها الكلام

الإسلامي ، و جاء " دلالة الحائرين " لإبن ميمون ذو النزعة الأرسطية الواضحة ليذكرنا بأطروحة الفارابي و الكندي و حتى ابن سينا في بعض مظاهر عقلانيته. و كان سليمان ابن جبيرول الأفلوطيني و الشاعر المتصوف يحيلنا مباشرة إلى إبن مسرة الباطني وإبن عربي .

كما ظهر إسحاق البلاغ ق13م و موسى النربوني 1300-1362م ليعلنوا ولاءهم المطلق و الصريح لإبن رشد فأسسوا بذلك لنزعة رشدية فاقت بكثير ما كنا نسمعه عن الرشدية اللاتينية . لقد ترجم إبن رشد كاملا إلى العبرية و عرف نجاحا كبيرا في أوساط المثقفين اليهود وبعض المتدينين المعتدلين ومن العبرية ترجم إلى اللاتينية ثم عاد و ترجم إلى العربية في نهاية القرن 19م بعد أن أحرقت جل مؤلفاته الأصلية على يد فقهاء الرسوم المسلمين كما هو معلوم.

إذن فنحن مدينون الى حد كبير لهؤلاء الناس لكونهم إحتفظوا لنا بابن رشد وصانوه لنا لمدة قرون طويلة في فلسفة صارت فلسفتهم وفي لغة عبرية شبيهة بلغتنا وفي بعض الأحيان كانت هناك نسخ لكتب ابن رشد مكتوبة بالعربية لكن بأحرف عبرية الأمر الذي زاد من حظنا في معاودة معانقة المتن الرشدي في أصالته " فإلى حدود نهاية القرن 19م لم يكن هناك ولو سطر واحد من إبن رشد متوفر باللغة العربية " يقول إرنست رينان في كتابه إبن رشد والرشدية4. لقد أحب الفلاسفة اليهود أبا الوليد إبن رشد ونادوه ب" بن رشد " بينما كان اللاتنيون ينادونه ب " أفيرويس".

ترجم اليهود إبن رشد بشغف وتحمسوا له و لأفكاره و رأوا فيه الطريق إلى المستقبل ورمزا لمشروع حضاري إنساني متكامل تعيش فيه الشريعة اليهودية مع شريعة العقل دون أن تكون فيه نية مبيتة لطرف على أخر، وإنطلقوا به نحو أفق النهضة الغربية الكونية مع سبينوزا ومع مانديلسون وأنواره البرلينية التي صار وضحا اليوم عند مؤرخي الافكار مدى تأثيرها في كانط ومفهومه للأنوار الشهير.

حدث ذلك بالضبط في الوقت الذي قررنا فيه التنكر لقيمنا الحضارية التي أسس لها إبن رشد ونسينا شوقنا العارم للحرية كما جسده ابن باجة، فنبذنا الأول وراء ظهورنا وأخرجنا الثاني من تاريخنا فخرجنا إياه من التاريخ

« N'ayant aucun contact avec leurs contemporains les mondes musulmans ont rompu avec leurs anciens, ainsi ils sont sortis de leur propre histoire »(5) .

(1) Colette Sirate CNRS Article sur Maimonide Inter

(2) Alain de libera la philosophie médiévale.puf-p188.

(3) Ibid.p188.

(4) Ernest renan « Averroès averroïsme » réedition-1949.p152.

(5) Alain de libera la philosophie médiévale.puf-p1

محتويــات الكتــاب

- تقديم الاستاد جاكي الصباغ 5
- مقدمة 8
- الإرهاصات الأولى لظهور الفكر الفلسفي العبري.......................... 19
- فيلون الإسكندري Philon D'alexandrie........................ 32
- سعيد بن يوسف الفيومي أو الإرهاصات الأولى لظهور علم الكلام اليهودي.. 47
- أبو يعقوب إسحاق الإسرائيلي : بوابة الأفلاطونية المحدثة إلى الفكر العبري الوسيط.. 61
- سليمان ابن جبيرول... 70
- مشروع قراءة "أنس الغريب" ليهودا بن نسيم بن ملقا النصف الثاني من القرن الرابع عشر.. 88
- إسحاق البلاغ ممثل التيار الرشدي اليهودي........................... 102
- أبا عمران موسى بن ميمون القرطبي وأوج النزعة العقلانية الكلاسيكية في الفكر العبري الوسيط...................... 111
- ابن ميمون وتأويل المتشابه من النص التوراتي....................... 118
- إشكالية التنزيه عند موسى ابن ميمون القرطبي........................ 126

- نظرية قدم العالم عند موسى ابن ميمون........................ 133
- موسى ابن ميمون وقضية المعجزة............................ 142
- نظرية النبوة عند موسى ابن ميمون.......................... 146
- خلاصـــات... 150
- مدخل إلى التصوف اليهودي.................................. 157
- نصوص مختارة... 199
- خاتمـــة وأفـــق... 221

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

لسنا نفشي سرا إذا قلنا بأن التلاقح الثقافي والحضاري الذي جمع الحضارة العربية الإسلامية والحضارة العبرية اليهودية كان على جانب كبير من الضخامة و الأهمية بحيث أن مظاهر هذا التثاقف و معالم ذلك التأثير والتأثر بين الثقافتين تبدو للباحثين المشتغلين بالموضوع خصوصا في العالم الغربي مثيرة للانتباه والدهشة بالقياس إلى درجة التشابه الكبيرة التي تجمع المكونات التراثية للثقافتين. فالأمر لا يتعلق بثقافتين تنطقان بأكثر من تسعين في بالمائة من تراكيبهما اللغوية بلسان مشترك يخضع لنفس القواعد تقريبا ولست على ما أذكر أعلم بوجود لغة تشبه اللغة العبرية أكثر من اللغة العربية ولا توجد فلسفة ولا علم كلام ولا شعر أقرب إلينا من فلاسفة الإسلام الكبار و علماء كلامه و شعرائه الذين نالوا احترام وتقدير العالم في القرون الوسطى وما زالوا يثيرون التقدير والاحترام. أما الفنون والموسيقى والمقامات والموشحات فحدث ولا حرج عن بصمات العرب المسلمين في تاريخ فنوننا وموسيقانا ومقاماتنا وموشحاتنا التي ما تزال تطرب كل من يستمع إليها و تحمله بحنينها إلى زمان الوصل بالأندلس ذلك الزمن الجميل الذي عشنا فيه سويا عربا ويهودا في أمن و سلام ....

جاكي الصباغ الكاتب العام لحاخام المغرب الأكبر.

35 درهما